ESCRITOS EN LOS CUERPOS RACIALIZADOS

LENGUAS, MEMORIA Y GENEALOGÍAS (POS)COLONIALES DEL FEMINICIDIO

Karina Bidaseca

COL·LECCIÓ ESTUDIS
DE VIOLÈNCIA DE GÈNERE

COL·LECCIÓ ESTUDIS
DE VIOLÈNCIA DE GÈNERE
4

Karina Bidaseca

ESCRITOS EN LOS CUERPOS RACIALIZADOS

LENGUAS, MEMORIA Y GENEALOGÍAS (POS)COLONIALES DEL FEMINICIDIO

EDICIONS
UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

Col·lecció Estudis de Violència de Gènere

Directora de la col·lecció:
Marta Fernández (Universitat de les Illes Balears)

Consell editorial:
Patricia Bastida (Universitat de les Illes Balears)
Mercedes Bengoechea (Universidad de Alcalá de Henares)
Esperanza Bosch (Universitat de les Illes Balears)
Margalida Capellà (Universitat de les Illes Balears)
Magistrada Rosario Fernández (Jueza)
Victoria Ferrer (Universitat de les Illes Balears)
María Isabel Menéndez (Universidad de Burgos)
Capilla Navarro (Universitat de les Illes Balears)
Bárbara Ozieblo (Universidad de Málaga)
Juan Plaza (Universidad Loyola Andalucía)

© del text: l'autora, 2015
© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 2015

Primera edició: desembre de 2015

Edició: Edicions UIB. Cas Jai. Campus universitari.
Cra. de Valldemossa, km 7.5. 07122 Palma (Illes Balears)
http://edicions.uib.es

Disseny i maquetació: Verbigrafia
Impressió: Gráficas Planisi

ISBN: 978-84-8384-319-2
DL: PM 1129-2015

Imprès a Espanya

No es permet la reproducció total o parcial d'aquest llibre ni de la coberta, ni el recull en un sistema informàtic, ni la transmissió en qualsevol forma o per qualsevol mitjà, ja sigui electrònic, mecànic, per fotocòpia, per registre o per altres mètodes, sense el permís dels titulars del copyright.

Introducción.. 13

Conceptualizando las violencias contra las mujeres.
Una introducción al feminicidio.. .... **18**

Tercer feminismo: los mapas de la praxis feminista des-colonial. ... **32**

Contenido del libro **38**

Territorios glocalizados, fronteras y cuerpos femeninos en la escena .. .43

Feminicidio y genocidio. La regulación del delito de feminicidio
en América Latina y el Caribe. **46**

Femigenocidio, un nuevo concepto.. .... **52**

La juarización del feminicidio: corpolítica y necropolítica 65

Discursos colonizados y espectacularización de las mujeres
muertas por feminicidio **65**

Mercantilización de los cuerpos feminizados **69**

(Como) malditas perras **74**

Exilio, colonialidad y naturaleza. Imaginarios sexistas coloniales.. *79*

Racismo, naturaleza, colonialidad y pedagogía. El secuestro de
mujeres indígenas y la imposición del patriarcado entre los
Selk´nam de Tierra del Fuego. **83**

Mujeres a la intemperie - Pu zomowekuntumew.
La poesía de Liliana Ancalao **94**

Trans-figuraciones culturales del travestismo y el mestizaje en el Perú **100**

Interseccionalizando opresiones:
las memorias de la violencia esclavista. **107**

Ain´t I a woman? Raza/colonialidad/sexo/género... .... **114**

Resistencias: la interseccionalidad en discusión **118**

El radicalismo de las mujeres de color y la *amefricanidad* en el pensamiento de Lélia González **122**

Violencia sexual. Un legado esclavista **126**

¿Dónde está Ana Mendieta?
Lo bello y lo efímero como configuraciones de emancipación **131**

Apátridas **133**

Nuevas *cartografías deseantes*: El cuerpo como texto **136**

Micropolítica del desborde **136**

Lo bello... 139

Lo efímero: configuraciones de emancipación **142**

Políticas de la memoria para el feminicidio en América Latina.. . **145**

*She Tries Her Tongue, Her Silence Softly Breaks.*150 y más **148**

Huesos en el desierto. 400 nombres y más **152**

Museos de la Memoria contra la trata de mujeres en Argentina **154**

Bibliografía **161**

A Ludmila. La flor más bella del jardín
A Julia, mi abuela. A Esther, mi madre. A Rita Segato, mi maestra

Dedicatoria y agradecimientos

Quiero agradecer especialmente a Marta Fernández, directora de la Colección *Estudios de Violencia de Género* de la Universitat de les Illes Balears, España, y al Consejo Editor por haber aceptado la publicación de este libro. Mi profundo agradecimiento a Andrea Beltramo, quien ha leído con tanta dedicación el manuscrito preliminar y me alentó a publicarlo. A Lucía Lodwick Núñez, por la lectura del primer manuscrito.

Las revistas que menciono a continuación publicaron algunos textos preliminares que dieron origen a la obra: *Revista de la Asociación Latinoamericana de Sociología* (ALAS), Vol. 6, Nro 9, abril, 2014; J*ournal of Latin American Communication Research* de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC); *Revista Internacional de Pensamiento Político*, segundo monográfico sobre "Feminismos periféricos, feminismos otros» (vol.9, 2015) Universidad Pablo de Olavide; *Revista Estudos Feministas*, Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. Vol. 22 N°3/ mayo-agosto 2014; *Revista Intersticios de la cultura y la política*, Universidad Nacional de Córdoba, N° 5 Vol. 3. Agradezco a Marta Sierra por incluir mi trabajo «Sitios liminales entre cordilleras invisibles. Cartografías poscoloniales del Tercer feminismo» en la compilación *Geografías imaginarias. Espacios de resistencia y crisis en América latina*, Ed. Cuatro propio, Chile. 2014.

Este libro está dedicado en especial a mi hija Ludmila, por su sensibilidad artística y poética. A Matías, por su música y su vuelo. A Marcelo Lustman, por el amor. A Rita Segato por la parentalidad que nos une. A la *hermandad* de mujeres: mi madre, mi sostén; mi hermana; mis amigas de la infancia; a Marcela, a quien repentinamente el cáncer arrancó de nuestras vidas. A Marta Sierra por los proyectos. Petra Barreras del Rio por obsequiarme el catálogo de la retrospectiva de Ana Mendieta. A Liliana Ancalao por su poesía. A mis estudiantes de postgrado Katsí Yarí Rodríguez Velázquez y Maribel Núñez Rodríguez, a quienes recibí en 2011 en el Programa *Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas,* radicado en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín, mi casa. Al Programa *Investigación y extensión sobre afrodescendientes*

y estudios diaspóricos: Luis Ferreira, Carlos Álvarez, Anny Ocoró Loango y Javier Nuñez. En la Universidad de Buenos Aires a Santiago Ruggero, Juan Pablo Puentes, Agustín Scarpelli y Celina Vacca con quienes compartimos la cátedra "La sociología y los estudios poscoloniales".

Deseo que este libro, escrito desde el sur, sea una contribución al cambio tan esperado desde uno y otro lado del Atlántico contra las formas de desigualdad y las violencias. Todas las personas que me inspiran y brindan su afecto, con quienes nos encontramos en los espacios de la sororidad femenina tratando de abrir nuevos mundos. Ustedes son invalorables para mí. El aire que respiro.

Tiempo al tiempo. *«La revolución no es limpia, ni bonita ni veloz»*

Pat Parker, feminista afroamericana

INTRODUCCIÓN

1800 muertas por feminicidio
700 desaparecidas
Y más. Cuando era de esperar que no sobreviviríamos…

Para aquellas personas que vivimos en la orilla
sobre el filo constante de la decisión,
cruciales y solas,
para quienes no podemos abandonarnos
al sueño de la elección,
a quienes amamos en los umbrales,
mientras vamos y volvemos,
en las horas entre amaneceres,
mirando hacia dentro y hacia fuera,
al tiempo antes y después,
buscando un ahora que pueda alimentar
futuros,
como el pan en la boca de las personas pequeñas,
para que sus sueños no reflejen
la muerte de los nuestros:
Para aquellas personas de nosotras
que fuimos marcadas por la impronta del miedo,
esa línea leve del centro de nuestras frentes,
de cuando aprendimos a temer mamando de
nuestras madres
porque con este arma,
esta ilusión de que podría existir un lugar seguro,
los pies de plomo esperaban silenciarnos.
Para todas nosotras personas,
este instante y este triunfo:
supuestamente, no sobreviviríamos.
Y cuando el sol amanece tememos
que no permanezca en el cielo,
cuando el sol se pone tememos

que no vuelva a salir al alba,
cuando nuestro estómago está lleno tememos
el empacho,
cuando está vacío tememos
no volver a comer jamás,
cuando nos aman tememos
que el amor desaparezca,
cuando estamos en soledad tememos
no volver a encontrar el amor,
y cuando hablamos
tememos que nuestras palabras
no sean escuchadas
ni bienvenidas,
pero cuando callamos
seguimos teniendo miedo.
Por eso, es mejor hablar
recordando
que no se esperaba que sobreviviéramos.
(Audre Lorde, 1978).[1]

La escritura de mi primer libro *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, publicado hace ya cinco años, representa un quiebre en el curso de mi vida y de mis inquietudes intelectuales acerca de cómo leer y escribir sobre nuestra contemporaneidad. Entre otras placenteras y privilegiadas labores, su recepción me llevó a impartir seminarios de postgrado en distintas universidades de América Latina. Antes que lo inesperado sucediese, uno de ellos ha dejado una hendidura en el trayecto de mi vida intelectual y biográfica. Bajo el título *Mujeres color café. Colonialidad y Género*, el curso que dicté en mi casa de estudios, el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín, recibió a estudiantes de diferentes sitios y países de la región.

[1] Esta poesía de la feminista afroamericana Audre Lorde se titula "Letanía de la supervivencia".

Conocí en él a dos estudiantes, Katsí Yarí Rodríguez Velázquez y Maribel Núñez Rodríguez. Ambas llegaron respectivamente desde la ciudad de San Juan de Puerto Rico y Ciudad Juárez en México, a continuar sus carreras de postgrado. Al cabo de un tiempo, ellas regresaron a sus lugares de origen, y comenzaron su labor docente en estudios de género. Mientras yo prosigo ofreciendo clases e investigando, nuestra correspondencia virtual nos permite saber unas de otras. Lo hermoso que sucedió es que hemos experimentado esa *hermandad/«sisterhood»* deseada y alimentada por la prosa de Audre Lorde (1978).

Instantáneas de esos momentos en que hemos leído y discutido en las aulas, y fuera de ellas, las publicaciones más potentes del afrofeminismo, del feminismo chicano e indígena de los años setenta y ochenta. Nos hemos intercambiado los regalos que más amamos: los libros. *Nadie me verá llorar*, de la escritora mexicana Cristina Rivera Garza; *Ropa interior*, de la cubana Wendy Guerra; *Un pequeño lugar*, de Jamaica Kincaid; *Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas*, de Morna Macloed, y los poemas de Audre Lorde publicados en *The Black Unicorn: Poems*, se encuentran entre mis preferidos.

En 2011 recuerdo que visité a Maribel Núñez Rodríguez en México D.F. Me acompañó a conocer la Casa Azul de Frida Kahlo, en la cual vivió con el reconocido muralista Diego Rivera manteniendo una relación sumamente tormentosa. Conservo de ese viaje el *Diario de Frida Kahlo: Alas rotas* que compré en la tienda de obsequios. Después de 40 años guardado bajo llaves, el diario ha sido publicado en su totalidad y refleja los últimos diez años de su vida. Allí aparecen entremezclados los esbozos de sus obras, sus poemas, su pensamiento escritos a mano alzada, sus sueños: «Pies para que los tengo si tengo alas para volar». Mientras, el arte de tapa muestra a la artista interrogándose si ha llegado el momento de partir: «¿Te vas? No, contesta, alas rotas».

Tres años más tarde, la profesora Mareia Quintero nos invitó a dar clases al Recinto Rio Piedras de la Universidad de Puerto Rico, junto a las y los colegas del Grupo de Trabajo Cultura y poder de CLACSO. Allí nos

re-encontramos con Katsí Yarí Rodríguez Velázquez. Mantuvimos largas conversaciones, me llevó a conocer la isla, aprendí sobre la historia de ese lugar en el mundo. Recuerdo que en la visita a una muestra de arte me presentó a su primer grupo de estudiantes. Estaba feliz. Fue un momento muy emotivo para mí pensarme parte de esa sucesión.

Puerto Rico fue el tiempo y espacio en que debía estar. Nunca olvidaré cuando Petra Barreras del Rio se acercó emocionada al término de la disertación que ofrecí en el Teatro Tapia, sobre la vida de la artista cubana Ana Mendieta, quien murió de forma trágica en el momento culmine de su carrera. Petra Barreras del Río había conocido personalmente a Ana Mendieta cuando vivió en los Estados Unidos. Aún conservo la copia del catálogo que ella había curado en Nueva York en el año 1988 y me lo obsequió, como quien conserva algo muy preciado. El mismo se titula: *Ana Mendieta, a retrospective,* y contiene obra que desconocía. Las conversaciones con Petra me ayudaron a comprender fragmentos de la vida de Ana Mendieta y la significación de sus *Siluetas* para permanecer en esa búsqueda teórica acerca del entramado que nos mantiene inextricablemente unidas a las mujeres con la tierra.

Por cierto, en Cali conocí a la gran escritora cubana Gabriela Castellanos, junto con Alba Nubia Rodríguez y las colegas del Doctorado de Humanidades que me llevaron a conocer la experiencia comunitaria de las mujeres de El Chontaduro. Como ellas, pienso que la escritura es una forma que adopta la resistencia. «Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una degradación totalmente deprimida en la cual una auténtica revolución puede nacer», escribía Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (Fanon, 1952).

Comprometidas con la emancipación, el *Tercer feminismo* convoca a la descolonización del feminismo y a articular el trabajo de traducción feminista transcultural, tal como lo llama Chandra Mohanty (1998). En este camino de recuperación de memorias y nuevas pedagogías se incrustan los trabajos de quienes nos antecedieron y quienes hoy siguen escribiendo y actuando.

Escribo este libro a la luz de las movilizaciones de organizaciones sociales que luchan contra los feminicidios en mi país: *Ni Una Menos*. Junto con La Casa del Encuentro; la Campaña Nacional contra las Violencias a las Mujeres; la Comisión Provincial de la Memoria; la comunidad *Siluetazo* contra los feminicidios y las desapariciones de mujeres, la Colectiva de artistas, periodistas y activistas #*Ni Una Menos*, más de 200 mil personas pusimos el cuerpo en las plazas el 3 de junio de 2015 luego que la consigna se viralizara por las redes sociales bajo el nombre de un *hashtag*.

El espesor de este libro es propio de este tiempo. Concentración de cuerpos reclamando justicia por las mujeres asesinadas en Argentina, Chile, Brasil, Uruguay por el sistema capitalista y patriarcal-racista y en nombre de él. Se encuentra inscripto en la genealogía de las luchas de los movimientos de mujeres y feministas de la región.

Este acontecimiento es una revolución profunda, un *hecho cultural* de gran significación, del cual, pienso, no hay regreso. Tras décadas de lucha de familiares y movilizaciones desde Ciudad Juárez, Maribel Núñez Rodríguez me comunica que el 27 de julio tuvo lugar un juicio legítimo contra los feminicidas, aunque hay aún juicios pendientes por esclarecer.

Allí donde en 1995 Susana Chávez acuñara la consigna *Ni Una Más* que identifica la lucha contra los feminicidios en México. La escritora y activista, que escribiera *Sangre* en homenaje a una de las tantas mujeres muertas, apareció ella misma asesinada en 2011. A esa consigna le siguió *Ni una mujer menos, ni una muerta más*. No se trataba tan sólo de un problema del lenguaje. Era un tema de cuentas. La cuenta que no (nos) cierra. No queremos que nos arrebaten a otra mujer de la comunidad de mujeres. Por eso las contamos: 1808 asesinadas, 700 desaparecidas, 400 huérfanos…

Jacques Rancière escribiría en un notable libro *El desacuerdo. Política y filosofía* (1996): «La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. (…) La política es aquella actividad que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los

que no tienen parte [...] Es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hacer escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido».

Las contamos todas y todos. Los familiares, las mujeres, los movimientos de mujeres, las feministas, la sociedad. Y nos faltan. La cuenta no nos cierra. Pedimos por eso que el Estado nos brinde los datos. Queremos la cuenta exacta. Sus vestidos (están) colgando de las perchas, sin los cuerpos. Los zapatos rojos esparcidos por las calles, para traerlas a la memoria. Las contamos para exigir lesa humanidad. Pero aún debemos comprobar la sistematicidad. El feminicidio –o femicidio- para quienes nos dedicamos a investigar los feminicidios y devolver el conocimiento que producimos al servicio de la sociedad, esa indistinción, seguro pueda resultar una exquisitez. Lo que importa es que hoy todas y todos compartimos el mismo lenguaje y exigimos que la cuenta cierre. De una vez por todas. Que nos devuelvan a las desaparecidas por la trata. Ni Una Mujer Menos, Ni Una Muerta Más. Las queremos a todas de regreso a casa. *Ni Una Menos.*

Conceptualizando las violencias contra las mujeres. Una introducción al feminicidio

> «De vez en cuando camino al revés, es mi modo de recordar...si caminara hacia delante, te podría contar cómo es el olvido».
> Lola Kiepja, última chamán *selk'nam* del fin del mundo

Todas y todos quienes nos sentimos profundamente estremecidas y estremecidos por los crímenes que, desde hace unos años han logrado captar la atención mediática y política como nunca antes, permanecimos el 3 de junio en los distintos espacios públicos y plazas de la Argentina por más tiempo que el que tengamos memoria. *Ni Una Menos* fue una multitud de cuerpos reunidos persistiendo allí, como si esa permanencia pudiera llenar

los huecos de las ausencias que dejan los cuerpos de mujeres desaparecidas y muertas por feminicidios.

Uno de tantos entre miles, el crimen de Cassandre Bouvier, una joven mujer francesa asesinada el 15 de agosto de 2011 en la Quebrada de San Lorenzo, provincia de Salta, junto con su amiga Houri Moumnie, logró trascender las fronteras nacionales. Sobre él trabajé hace dos años al comienzo de la investigación sobre violencias contra las mujeres, leyendo una y otra vez la carta que Jean-Michel Bouvier publicó en el diario francés *Le Monde*. El padre de Cassandre clama porque el delito sea tratado como *feminicidio*. Sus reflexiones profundas y desgarradoras me interpelaron a reflexionar acerca del concepto de feminicidio como un acto cometido contra la libertad de las mujeres de transitar y trascender los espacios, y, finalmente, de la vida, un derecho humano fundamental.

«Yo pensaba en ellos como los actos que deberían merecer una calificación específica y las mismas consecuencias jurídicas, como un crimen contra la humanidad. Al día siguiente, encontré en la Embajada de Francia en Buenos Aires el concepto de feminicidio que es común en toda América Latina. Me pareció que era la bandera de lucha que habría enorgullecido a mi Cassandre», escribió Bouvier[2]. En memoria de Cassandre y Houri, él mismo se encargó de solicitar a la Presidenta de mi país, Cristina Fernández de Kirchner, erigir un monumento en el sitio donde hallaron la muerte. «En los sueños, me imagino que sería la ilustración de una amistad franco-argentino contra el delito de feminicidio», expresa.

Otras experiencias de violencias que conocemos, ocurren en esos sitios *glolocales* en que las mujeres están siendo utilizadas en las guerras difusas; no como el fin sino como el medio, como «dadoras del tributo por el cual se reconfirma la hermandad viril», en palabras de la antropóloga Rita Segato quien desarrolló una investigación sobre los crímenes desde Ciudad Juárez (Segato, 2006: 7).

---

[2] Reconnaître le crime de féminicide. *Le Monde*, 05.10.2011. Disponible en: http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/10/05/reconnaitre-le-crime-de-feminicide_1582523_3232.html /.

¿Cómo es posible establecer una relación coherente entre uno y otro caso? Los cuerpos consumidos en Juárez obedecen, según Blancas y Ruvalcaba, a una «red de dominios» (Blancas y Ruvalcaba, 2006: 147) resultante de la industria maquiladora; el tráfico de indocumentados, en el cual ningún Estado reconoce garantías, y el crimen organizado. En la Quebrada de San Lorenzo las motivaciones del crimen, más que obedecer a las marcas del control geopolítico del territorio, expresan a mi entender, lo que Carol Pateman (2008) define como la exacerbación del patriarcado primitivo que inventa la Ley del Género.

Sabemos que las formas de violencias contra las mujeres son tan antiguas que se confunden con la historia de nuestra humanidad. La mujer vuelve a caer en el lugar de la incomodidad absoluta, vuelve a cumplir el principio femenino de lo que no se comprende. Así, y por ello, corresponde a dicho principio el poder de la subversión de cualquier orden y ordenamiento, porque la dominación de la mujer es más arcaica y trasciende cualquier tipo de orden: nacional, estatal, capitalista.

Las violencias de género refieren a todo acto cometido contra cuerpos feminizados, que pueden tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico. Es toda acción violenta que recibe una mujer por el simple hecho de serlo, dañándola ya sea física, psíquica o emocionalmente. El acto violento es expresivo.

Los feminicidios, conocidos como tal a partir de las luchas feministas por enmarcar el epifenómeno en el discurso de los derechos humanos, ostentan una exhibición profundamente obscena de las violencias contra nuestro género. Se sitúan en un extremo de un *continuum* de violencia de género ejercida contra las mujeres, que debe ser constantemente refundado por el patriarcado en un sistema de representaciones que ordena, domestica y disciplina a los cuerpos feminizados. Para Diana Russell la supremacía patriarcal de género de los hombres, sitúa la violencia contra las mujeres como un «mecanismo de control, sujeción, opresión, castigo y agresión dañina que a su vez genera poder para los hombres» (Russell, 2006: 24).

Se discute a menudo las causas que originan los feminicidios. Por mucho tiempo, se consideró a las violaciones como actos de anomalía individual del victimario. Como señala Segato: «Los crímenes sexuales no son obra de desviados individuales, enfermos mentales o anomalías sociales, sino expresiones de una estructura simbólica profunda que organiza nuestros actos y les confiere inteligibilidad. En otras palabras, el agresor y la colectividad comparten el imaginario del género, pueden entenderse» (Segato, 2006:17-16).

En su valioso libro *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre genero entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (2003), la autora habla de una «refundación permanente»: los procesos de violencias conllevan estrategias de reproducción del sistema, es decir, «la renovación de los votos de subordinación de los minorizados en el orden de estatus y el permanente ocultamiento del acto instaurador» (Segato, 2003:113).

Por consiguiente, se trata de un problema social del dominio de las relaciones de poder y dominación, por medio del cual se establece una jerarquía de valores que otorga al género masculino la superioridad por sobre el femenino; en el contexto de la configuración extractivista y depredadora del capitalismo en su fase contemporánea. Se trata así de pensar la analogía entre los feminicidios con el orden capitalista —masculino, racista y patriarcal— sobre los territorios —cuerpo/femenino—.

Las especialistas señalan que la novedad de estos tiempos está relacionada con aquello que Segato describe como «ensañamiento»: «en tanto la humanidad hoy testimonia un momento de tenebrosas innovaciones en las formas de ensañarse con los cuerpos femeninos y feminizados, un ensañamiento que se difunde y se expande sin contención. Guatemala, El Salvador y México, en nuestro continente, y Congo dando continuidad a las escenas horrendas de Ruanda, son emblemáticos de esta realidad» (Segato, 2011:15).

Sherry Ortner asevera que las mujeres dentro de la sociedad tienen un estatus secundario, y que son consideradas inferiores a los hombres, lo

que constituye un *verdadero universal*, un *hecho pancultural*. Ahora bien, resulta importante analizar las violencias en los cuerpos feminizados, tal como lo hace el feminismo de y des-colonial, tomando un parte aguas en la historia de la modernidad/colonialidad: la Conquista de América. Este hito es comprendido como un tiempo histórico en el cual se ordena una imposición de identidades sexuales binarias y el consecuente destierro de identidades no-normativas. La raza como centro estructurante de la modernidad/colonialidad (Quijano, 1991), de un modo u otro, implica un viraje en la reflexión sobre las condiciones de nuestra emancipación.

A propósito, resulta necesario introducir las posiciones actualmente en debate acerca de la (in)existencia del género, por parte de tres autoras: la nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (1997), quien niega que el género fuese una categoría preexistente en la organización yoruba antes de la colonización; María Lugones (2008), que considera el dimorfismo biológico, el heterosexismo y el patriarcado insertos en la organización colonial moderna del género y, por último, la posición de Rita Segato que reconoce la existencia de «una organización patriarcal, aunque diferente de la del género occidental, y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad» basándose en «la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas» (Segato, 2011: 32).

El libro de Isabel Ortega Sánchez publicado en 2013 con el título *Esculpir el género. Nuevas fronteras de la mutilación genital femenina* nos permite profundizar en esta línea de análisis. Escribe la autora sobre una de las prácticas más discutidas en los últimos tiempos:

> «Hace años la lectura de *Dios del agua*, la etnografía de Marcel Griaule sobre la sociedad dogón (Malí) me hizo reflexionar sobre la ablación como práctica de control social a través del control corporal, como expresión de las concepciones vigentes en la sociedad dogón en torno sexo, género y sexualidad, y cómo los socializa e incorpora. A través de la ablación y la circuncisión, la sociedad dogón materializa físicamente las categorías sociales

> Hombre-Mujer. En *Esculpir el Género. Nuevas fronteras de la mutilación genital femenina* (2013) analicé el mito dogón que narra el origen de los seres humanos e incidí la función de categorización social que realiza construyendo cuerpos sexuados. El mito, tal y como le fue contado a Griaule por Ogotemmneli, dice "... desde su origen, cada ser humano fue provisto de dos almas de distinto sexo. […] En el caso del hombre el alma femenina se instaló en el prepucio; en el de la mujer, el alma masculina se situó en el clítoris. Pero […] la vida de los hombres no podía acomodarse a estos seres dobles, era necesario decidir e inclinar a cada cual hacia el sexo para el que aparentemente estaba mejor dotado" (Griaule, 2000:26). Así, la circuncisión masculina eliminaría toda la feminidad del prepucio y la ablación o escisión femenina elimina el clítoris como elemento masculino, restaurando el orden social» (Ortega Sánchez, 2013:64).

En África o Asia, la magnitud que alcanza el fenómeno no es menor. En Congo, los médicos utilizan la categoría «destrucción vaginal» para caracterizar la modalidad de ataque que puede terminar en la muerte de mujeres.

El planteamiento cartesiano confirió al humano el dominio absoluto sobre la naturaleza y el consecuente estatus de animales y de humanos inferiores a las mujeres y colonizados, habilitando el camino hacia el colonialismo y el discurso biologicista del racismo. El binarismo del pensamiento occidental y el falogocentrismo constitutivo del mundo conquistado se encuentran analizados en el *Museo Travesti del Perú*, obra del filósofo y *performer* Giuseppe Campuzano. Allí Campuzano registró las imposiciones del colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontró en el Incanato, y que abordaremos en este libro.

Nuestros cuerpos ultrajados, colonias del patriarcado, fueron históricamente considerados la extensión del territorio a conquistar. Bajo las leyes del capitalismo salvaje, la relación violenta que establece con la naturaleza —que va a ser transferida a nuestros cuerpos—, nos sitúa a las mujeres en un permanente exilio del mundo.

Rita Segato (2011) describe al feminicidio como «síntoma de la barbarie del género moderno. Se trata, explica, de los crímenes hoy conocidos como feminicidios, y que representan una novedad, una transformación contemporánea de la violencia de género, vinculada a las nuevas formas de la guerra» (Segato, 2011: 30). Sus cuerpos femeninos, sus órganos reproductivos y su sexualidad son la extensión del territorio a conquistar.

La autora llama la atención a que la violación, una de las tantas formas de violencias —*rape* en inglés —, connota un modo singular para denominar la rapiña que asumen estas formas de destrucción corporal así como las formas de tráfico y comercialización. La violación es una forma de desmoralización, de ruptura de la red simbólica comunitaria, en definitiva, de condena social.

Los pactos de silencios que sostienen la estructura patriarcal están comenzando muy lentamente a ser resquebrajados. Conocemos que fue recién hacia 1992, cuando la cineasta alemana y feminista Helke Sander abordaría dicha relación entre cuerpo y Estado en el filme *Los libertadores se toman libertades —Befreier und befreite*, 1992—. Basado en un argumento no-ficcional, después de cuarenta y seis años de silencio, las mujeres que fueron violadas por soldados del Ejército Rojo al final de la Segunda Guerra Mundial, hablan públicamente por primera vez.[3]

Pero, «¿qué sabemos de los silencios colectivos mantenidos por oprimidos y opresores durante y después de los genocidios de la guerra fría? ¿Qué secretos neocoloniales esconden estos silencios? ¿Cómo estos silencios están marcados por el colonialismo interno y por que es importante comprenderlos?», se pregunta Marcia Esparza (2014) en su trabajo sobre «La sangrienta y prolongada guerra en Guatemala —1960 a 1996—, (que)

[3] «La experiencia de la fuerza brutal expuesta en la primera parte de este documental indaga la exposición del trauma, mediante la técnica de la entrevista en profundidad. En este sentido, Sander explica: «Muchas empezamos a ver cada vez con mayor claridad la vinculación entre los misiles de medio alcance y las relaciones amorosas esto es, la relación hombre-mujer entre el militarismo y el patriarcado, entre la destrucción técnica y la dominación de la naturaleza y la violencia contra las mujeres. Las mujeres, la naturaleza y los pueblos y países extranjeros son las colonias del Hombre Blanco» (Villaplana, Disponible en: http://pinklineproject.com/event/7223).

afectó mayoritariamente a la población indígena campesina que oscila, según las fuentes, entre el 60 y el 80 porciento de la población. Como en otros países de Latinoamérica,[4] una Comisión de la Verdad en este país fue la respuesta no judicial propiciada desde el estado y la "comunidad internacional" para enfrentar el legado de las atrocidades del conflicto armado interno, entre la guerrilla izquierdista, la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el estado Ladino, término conque se denomina a la poblacion no indígena. Entre 1997-1999 —explica— trabajé como investigadora para esta Comisión recolectando cientos de testimonios de sobrevivientes, principalmente en el sur del Quiché, uno de los 21 departamentos de Guatemala donde el ejercito cometió la mitad de las 626 masacres, según *Guatemala: Memoria del Silencio*, el reporte de la Comision. En total, las fuerzas del estado cometieron 93 % de todas las violaciones; y en un 83% las victimas pertenecían a uno de los 21 grupos étnicos.[5] La CEH concluyó que en este período, se verificó "la etapa más violenta del conflicto. En este período ocurrieron el 81% de las violaciones. Solamente en 1982 se registra el 48% de todos los casos"» (Esparza, 2014:865-1130).

En 1992 la violación se reconoció como un «*arma de guerra*», cuando en los medios de comunicación de masas se dio atención a nivel mundial, a la violación masiva de mujeres en Bosnia y Herzegovina, seguida por la de entre 250.000 y 500.000 mujeres durante el genocidio de 1994 en Ruanda. «Hay pruebas de que en los conflictos postcoloniales la agresión sexual sucedió a gran escala. Durante la subdivisión del subcontinente indio entre la India y Paquistán en 1947, se calcula que 100.000 mujeres fueron violadas, raptadas y casadas a la fuerza (…)» (UNRISD, 2006: 250).

---

[4] Para una lista de las comisiones establecidas ver el trabajo seminal de Priscilla B. Hayner (2001). *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity*. New York: Routledge. Para un resumen de la discusion de trabajos a la fecha ver, Eric Brahm. Peace & Conflict Review. Volume 3, Issue 2, 2009. (Esparza, M. 2014).

[5] El Acuerdo de Oslo de 1994 dio luz al mandato legal de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH por sus siglas en español), auspiciada por las Naciones Unidas.

Seis años más tarde, en 1998, la Relatoría de las Naciones Unidas sobre violencia contra la mujer informó que el matrimonio y la prostitución forzosos, y la esclavitud sexual sobre mujeres en cautiverio disponibles para brindar servicios sexuales a los soldados, formaban parte de las violaciones a los derechos humanos.

Desde esta perspectiva, la tesis de Joshua Goldstein (2001) describe la conquista como una extensión de la violación y explotación de las mujeres en tiempos de guerra, a partir de las siguientes tres dimensiones:

1) La sexualidad masculina como causa de la agresión;
2) La feminización de enemigos como dominación simbólica;
3) La dependencia en la explotación del trabajo de la mujer.

De este modo, las guerras postcoloniales configuraron el escenario a partir del cual las violencias de género fueron incorporadas como crímenes de lesa humanidad (Bidaseca, 2012).

En el campo de los Derechos Humanos se reconocen dos instrumentos: la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer —CEDAW, por sus siglas en inglés[6]—, y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer («Convención de Belém do Pará» —CBDP—) de 1994. En ella los gobiernos de América Latina, acordaron:

> «[…] que la violencia contra la mujer constituye una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales… trasciende todos los sectores de la sociedad independientemente de su clase, raza o grupo étnico, nivel de ingresos, cultura, nivel educacional, edad o religión… que la eliminación de la violencia contra la mujer es condición indispensable para el desarrollo individual y social y su plena e igualitaria participación en todas las esferas de vida».[7]

[6] Véase al respecto el libro de Margalida Capellà Roig *Las decisiones del comité para la eliminación de la discriminación de la mujer en el marco general de la protección internacional de los derechos humanos*, Ediciones UIB, 2014.

[7] Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (CBDP). Disponible en: http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html

En el año 1993, la ONU adoptó por primera vez una definición internacional de violencia contra la mujer:

> «Todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o sicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada».[8]

Ahora bien, hasta que el concepto *femicide*, desarrollado por la escritora estadounidense Carol Orlock en 1974, fuese utilizado públicamente en 1976 por la escritora y activista feminista sudafricana Diana Russell, ante el Tribunal Internacional de Los Crímenes contra las Mujeres en Bruselas, se carecía de la posibilidad de nombrar políticamente el epifenómeno social que nos aflige.

Traducido en México por la antropóloga María Marcela Lagarde y de los Ríos (2004) como *feminicidio*, fue usado indistintamente como *femicidio* para hablar de violencia feminicida[9]. El concepto acuñado para definir la muerte violenta de mujeres por razones asociadas a su género, pretendía confrontar términos neutrales como homicidio o asesinato, y sustraerlo del ámbito de lo privado y de la patología individual.

La concepción de femicidio propuesta en 1992 por Diana Russell y Jill Radford considera «[…] el asesinato misógino de mujeres por hombres» (Russell y Radford, 1992:3). Esta antología pionera realizada por Radford intitulada *Femicidio: terrorismo sexista contra las mujeres* (1992), considera al femicidio como «terrorismo sexista» perpetrado por parte de hombres misóginos amenazados por mujeres que desafían la autoridad masculina.

---

[8] La Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 48/104 del 20 de diciembre de 1993.
[9] Según Rosa-Linda Fregoso (2011), «nuestra traducción del feminicidio como *feminicide* en vez de *femicide* está orientada a revertir las jerarquías de conocimiento y desafiar afirmaciones sobre el sentido unidireccional (de Norte a Sur) de la circulación de teorías» (Fregoso, 2011: 49).

La noción de feminicidio, elaborada por Marcela Lagarde plantea la noción de *feminicidio* como una noción política que permite denominar a todas aquellas violaciones a los derechos humanos de las mujeres que contienen los crímenes y desapariciones y que deben ser considerados como crímenes de lesa humanidad.

En América Latina, Ciudad Juárez, ubicada en el estado de Chihuahuaen la frontera Norte de México con El Paso (Texas), se ha convertido, lastimosamente, en un lugar emblemático y referente a nivel mundial. En el mismo sitio donde desembarcan las maquiladoras[10], la academia feminista traduce el concepto de «*feminicidio*» para nombrar lo «*inenarrable*» y sentar las primeras legislaciones que, como mencionamos, incorporan el término.

Allí, obscenamente, se exhibe la violencia de «la ficción de la paz» (Žižek, 2004), «la relación directa que existe entre capital y muerte, entre acumulación y concentración desreguladas y el sacrificio de mujeres pobres, morenas, mestizas, devoradas por la hendija donde se articulan economía monetaria y economía simbólica, control de recursos y poder de muerte.» (Segato, 2006: 5).

El día 6 de marzo del 2002, la Red Ciudadana de no Violencia y Dignidad Humana entregó a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en Washington, seis denuncias de familiares de mujeres que perdieron la vida luego de ser atacadas sexualmente. Entre ellas cuatro fueron localizadas en un campo agrícola en el cual se cultivaba algodón. La Red se erigió luego como co-peticionaria de las demandas presentadas.[11]

[10] Las maquilas son centros de producción en expansión desde la apertura de los mercados en los años 1990. Están localizadas preferentemente en países pobres del Sur —como México, Guatemala, Honduras, Marruecos, Bangladesh o la India—. Se trata de una inversión extranjera —empresas multinacionales del Norte— que subcontrata a empresas locales para la producción de una parte de la actividad industrial, que está destinada a la exportación. Estas empresas buscan la reducción de los costes de producción a través de la obtención de una política de incentivos impositivos y la utilización de mano de obra barata —mujeres e infantes, y pobladores de zonas rurales—, en precarias condiciones de trabajo y sometida a la violación de los derechos humanos y laborales.

[11] Cabe destacar el tratamiento especial del caso *Campo Algodonero* en las I Jornadas Internacionales, organizada por la Corte Suprema de Justicia en Buenos Aires. Allí la

De acuerdo a la introducción de Rosa-Linda Fregoso (2011) en el libro *Feminicidio en América Latina*:

> «La violencia de género se encuentra vinculada a la violencia clasista, racista, discriminación étnica… Es una realidad para las mujeres de todas las edades, clases sociales, grupos socioeconómicos, regiones. La violencia imperante se recrudece en condiciones de menor desarrollo social de las mujeres, es mayor en las mujeres no escolarizadas, pero las mujeres con mayor nivel de educación no están exentas de vivirla. La violencia se agrava en condiciones sociales permanentes o temporales de exclusión, de dependencia vital, de ciudadanía débil o de falta de ciudadanía de las mujeres» (Fregoso, 2011: 35).

El nombre de feminicidio refiere a los crímenes ininterrumpidos de mujeres, perpetradas con dosis excesivas de crueldad, mujeres estudiantes y trabajadoras que producen las mercancías globales, sin que la plusvalía extraída de ese trabajo sea suficiente. A mi entender, si la deuda contraída con el capital es siempre impagable, la contraída con el orden patriarcal nunca podrá ser siquiera considerada.

En los últimos años, la reflexión de la crítica feminista se dirige a lo que Ku-Kum Bhavnani y Margaret Coulson (2004) llaman «capitalismo patriarcal racialmente estructurado» para denunciar la violencia racista estatal.Esta realidad se disemina y amplifica en la región, lo cual ha impactado en la imperiosa necesidad de llevar una estadística de cuerpos femeninos muertos, promovida por parte de la sociedad civil —*accountability*— en esta doble significación de *contar* —rendición de cuentas— y *contar* —relato— (Comaroff & Comaroff, 2011).

Jueza de la Nación Dra. Carmen Argibay; el Dr. Emilio Gines Santidrian, Miembro del Subcomité de Prevención de la Tortura de Naciones Unidas (España) y la Dra. María Laura Garrigos de Rebori, Jueza de la Cámara Nacional Criminal y Correccional, mencionaron la importancia de su tratamiento como un problema regional de violencia de género.

Al respecto, la discusión sobre si existe una correlación entre el número y la característica del hecho se entremezcla con las violencias históricas, dictaduras y guerras intestinas que algunos países de la región ostentan, especialmente en gran parte de la región de Centroamérica.

En efecto, América Latina y el Caribe presentan índices muy elevados de feminicidio, siendo Guatemala uno de los países en el que esos niveles son más altos que el resto, con 53 casos de feminicidio por mes en el año 2012. Así, las cifras que disponemos muestran para cada país lo siguiente: en El Salvador, entre 2000 y 2006, en plena época de «pacificación», frente a un aumento de 40% de los homicidios de hombres, los homicidios de mujeres aumentaron en un 111%, casi triplicándose. En Guatemala, también de forma concomitante con el restablecimiento de los derechos democráticos, entre 1995 y 2004, si los homicidios de hombres aumentaron un 68%, los de mujeres crecieron en 144%, duplicándose. En el caso de Honduras, la distancia es todavía mayor, pues entre 2003 y 2007, el aumento de la victimización de los hombres fue de 40% y de las mujeres de 166%, cuadruplicándose (Carcedo 2010: 40-42; citado por Segato, 2011). En el Perú, el 71.5% de las mujeres presentó algún tipo de violencia por parte de su pareja o ex pareja sentimental (Encuesta Demográfica y de Salud Familiar —ENDES—, 2013, citado por Muñoz, 2014). Y con respecto a las muertes por feminicidio, se han registrado 558 víctimas entre los años 2009 y 2013, ubicando al país en el tercer lugar en América Latina donde se comete feminicidio (Ministerio Público, 2014), siendo el promedio 11 mujeres asesinadas al mes, identificadas como víctimas de feminicidio (MIMP, 2014), que dan cuenta de la importancia de este fenómeno (Muñoz, 2014).

En Argentina, el Observatorio de femicidios Adriana Marisel Zambrano confirma que una mujer/niña muere cada 35 horas. El mismo fue creado por la Asociación Civil La Casa del Encuentro[12], con la intención de

[12] El 26 de noviembre del 2009 se conforma el primer Observatorio de Feminicidios en Argentina *Adriana Marisel Zambrano*, cuyo nombre rinde homenaje a todas las mujeres y a las familias que reclaman justicia.

contabilizar los crímenes contra mujeres. Contabilizó 277 feminicidios de mujeres y niñas en 2014. En el transcurso de estos años el incremento de los feminicidios abrió el contexto para el tratamiento en las discusiones parlamentarias en Argentina, en clara sintonía con el resto de los países de la región.

La circulación del concepto de feminicidio produce la sanción de una primera ley en el continente que utiliza la categoría y se apela a la importancia crucial de llegar a una tipificación de las modalidades de violencia feminicida.

Luego de los acontecimientos ocurridos en México, algunos países de nuestra región comienzan a legislar. En los últimos años, han tipificado como delito el asesinato de mujeres por razones de género, con algunas diferencias de interpretación, los siguientes: Costa Rica, en 2007; Guatemala, en 2008; El Salvador y Chile en 2010; Perú en 2011; Nicaragua y Argentina en 2012.

Entre las variaciones que encontramos, por ejemplo, las leyes de Costa Rica (2007) y Chile (2009) restringen al feminicidio a las relaciones de pareja[13]; las de Guatemala (2008) y El Salvador incluyen también los asesinatos cometidos por personas desconocidas por la víctima. Finalizando el año 2011, la Cámara de Diputados de México realizó una serie de reformas a leyes y códigos y tipificó el feminicidio como un delito que se castigará con penas de 40 a 60 años de prisión. Otros países, como Colombia omitieron el término feminicidio, aunque apelaron a una modificación de Código Penal que contempla como agravante de homicidio «si se cometiera contra una mujer por el hecho de ser mujer» (Garita Vílchez, 2009).

La nueva ley de feminicidio en Argentina data de 2012. Como señalan otras autoras para Chile, probablemente no permitirá reducir la tasa de estos delitos, como ninguna ley penal lo hace. Lo cual implica observar los beneficios de la tipificación respecto de la decisiva importancia de su

[13] La Ley N° 20.480 que Modifica el Código Penal, y la Ley Nº 20.066 sobre Violencia Intrafamiliar, establece el *Femicidio*, aumentando las penas aplicables a este delito y reforma las normas sobre parricidio (Vásquez, 2009: 9).

prevención, pero también de su imprescriptibilidad, para las políticas de la memoria y lucha contra la impunidad que surge desde los propios movimientos sociales.

Tercer feminismo: los mapas de la praxis feminista des-colonial

Nos encontramos en un momento del movimiento feminista que la reconocida socióloga Dora Barrancos define en términos de un pluralismo epistémico y político (Barrancos, 2012: 6). Conviven en la región el feminismo decolonial, representado entre otras en la obra de María Lugones, que forma parte del programa del "giro decolonial", conformado en los años de 1990 por referentes de la talla de Walter Mignolo, entre otros. Se desarrolla también el feminismo des-colonial junto con otras perspectivas feministas. Rita Segato (2011), se ubica en la corriente del feminismo descolonial en una segunda posición, en el otro extremo de la posición de María Lugones (2008) o de la antropóloga y feminista nigeriana Oyeronke Oyewùmi (1997), quienes afirman la inexistencia del género en el mundo pre-colonial.[14]

Se trata de una producción extensa y transdisciplinaria, tanto que su contribución no sólo se recorta en el campo de la teoría feminista, sino de los estudios de la disidencia sexual *queer*, la epistemología, la colonialidad / decolonialidad, la filosofía latinoamericana, y las teorías críticas de la raza y de la sexualidad.

Las feministas latinoamericanas, como la mencionada Rita Segato; Silvia Rivera Cusicanqui, Julieta Paredes y María Galindo en Bolivia; Clara Rojas Blanco, comprometida con los feminicidios en Ciudad Juárez y Rosalva Aída Hernández, Liliana Suárez, Francesca Gargallo, desde México; la colectiva Glefas; activistas indígenas como la dirigente mapuche Moira Millán en el sur de la Argentina; la feminista guatemalteca Lorena Cabnal,

[14] «Publiqué en 2003 un análisis crítico del libro de Oyeronke de 1997, a la luz de un texto mío de 1986 que manifestaba perplejidad idéntica frente al género en la atmósfera de la civilización Yoruba, pero con conclusiones divergentes», sostiene (Segato, 2011: 35).

la peruana, lamentablemente fallecida, Rosalía Paiva, y otras feministas como la brasilera Suelí Carneiro cuyo lema es «ennegrecer el feminismo»; o la colectiva española Eskalera Karakola; así como las antropólogas Sabah Mahmood y Lila Abu-Lughod desde el feminismo de Oriente, por mencionar sólo algunos nombres.

Asimismo, mencionamos otra vertiente conocida como feminismo postcolonial, que identificamos con los nombres de dos reconocidas feministas de la India Gayatri Chakravorty Spivak y Chandra Tapalde Mohanty. Procura ser dialógico y situado en el *Tercer Mundo*, hoy llamado *Sur Global*. Por supuesto, *Tercer Mundo, Sur*, *Occidente*, *Oriente* no son entidades monolíticas. Hay un *Tercer Mundo* que excede a Occidente, es decir, se ubica por dentro y por fuera de Occidente. Sabemos a partir de Edward Said en su gran obra *Orientalismo* (1978), que la relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, y de complicada dominación. Se pregunta el autor cuánto están implicados y cuánto son cómplices *Oriente* y *Occidente* en las fantasías y sueños de dominación de uno por el otro, y viceversa. La crítica poscolonial interpreta la historia desde otro lugar, y asimismo revisa las profundas implicancias políticas de la academia occidental en la construcción de otredades, en lo que provocativamente e inspirada en Said coloco al feminismo conservador en analogía con el imperialismo. De este modo, nuestras producciones anticipan el diálogo con autoras del Sur cuyos lugares de enunciación se ubican en diferentes sitios globales.

En *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales* Chandra Talpade Mohanty (1984), propone la idea de que cualquier construcción intelectual y política de los *feminismos del Tercer Mundo* debe contemplar el tratamiento de dos proyectos simultáneos: por un lado, la crítica interna de los feminismos hegemónicos de Occidente y, por otro, la formulación de estrategias feministas basadas en la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus geografías, sus historias y sus propias culturas.

El desafío de esta perspectiva se halla en la necesidad de construir otras propuestas epistemológicas que descolonicen el conocimiento y develen

la manera en que las representaciones textuales de aquellos sujetos sociales -construidos como los/as «otros/as» en distintos contextos geográficos e históricos- se convierten en una forma de "colonialismo discursivo" (Hernández Castillo y Suarez Navaz, 2008), que no sólo da cuenta de una realidad sino que la construye permanentemente. Codificada en la producción académica de Occidente como víctima de instituciones como la familia, la religión y la educación sin tomar en cuenta las especificidades y contextos en los que cada mujer vive, el discurso feminista de Occidente, al asumir a las mujeres como grupo coherente y previamente constituido que se coloca dentro de las estructuras familiares, legales y de otros tipos, define a las mujeres del tercer mundo como sujetos *afuera* de las relaciones sociales en vez de fijarse en cómo las mujeres se constituyen *a través* de estas mismas estructuras.

En los planteos poscoloniales Mohanty argumenta que mucha de la producción feminista occidental peca del *universalismo etnocéntrico* y de la conciencia inadecuada del efecto de la academia sobre el "Tercer Mundo" en un contexto mundial dominado por Occidente (Hernández Castillo). "La diferencia del Tercer Mundo" es un concepto estable, antihistórico y que aparentemente oprime a casi todas las mujeres, si no a todas las mujeres de estos países. Y es en la producción intelectual de esa "diferencia del Tercer Mundo" donde los «feminismos occidentales» se apropian y "colonizan" la complejidad constitutiva que caracteriza la vida de las mujeres de estos países.

Mujer de tercer mundo presupone un estatus de subdesarrollo e inferioridad frente a la mujer de primer mundo y así marca una clara relación de dependencia. La *retórica salvacionista* (Bidaseca, 2010) al colonizar a otras mujeres como "las otras" quiebra la unidad en la lucha. Es la crítica a aquellas otras mujeres de África o Asia, de las ex colonias y de las alteridades excluidas de la nación. Como nos señalaba Audre Lorde, siguen utilizándose las herramientas del amo para derribar la casa del amo.

En todas ellas encontramos problemáticas en común respecto del lugar de explotación de las mujeres en el capitalismo global y el consenso que

el poscolonialismo como temporalidad histórica única no significa el fin del colonialismo, sino todo lo contrario, está íntimamente vinculado a la perdurabilidad de lo que el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) denomina la «colonialidad del poder». En otras palabras, el prefijo pos, como afirma la colectiva española, está significando relaciones glolocales de dominación que graban la colonialidad en los países colonizados tanto como de las metrópolis del norte que reciben a las mujeres diaspóricas provenientes de sus antiguas colonias, con todo lo que ello significa cuando se confirma que el multiculturalismo ha fracasado. Comprendidas como *retóricas salvacionistas* (Bidaseca, 2010), el debate sobre el uso del velo o la práctica de la ablación (Sánchez Ortega, 2013; Lévi-Strauss, 2014) son paradigmáticos de ese discurso global de la guerra. En efecto, en su ensayo publicado en 1989 Lévi-Strauss concluyó que: «La ablación no perturbaba la conciencia occidental cuando se practicaba a lo lejos, en países exóticos con los cuales manteníamos muy poca relación» (Lévi-Strauss, 2014: 80).

Es en esa intersección entre colonialismo, imperialismo y capitalismo global donde se juega la vida de las mujeres del tercer mundo. El feminismo poscolonial está pensando justamente esas intersecciones, esos espacios *in-between* donde se articulan las diferencias comunes y se elaboran estrategias de identidad colectivas, como afirma Homi Bhabha (2002).

Las artistas y activistas tienen un lugar fundamental en este camino que está tomando el feminismo en el Sur. Es preciso construir un mapa des-colonial de la praxis feminista, un «mapa precario» (Sierra, 2014) cuyo lugar de enunciación es el Sur. El Sur no en sentido geográfico sino geopolítico. Es por ello que nombramos a este movimiento como un *Tercer feminismo*. Se trata de establecer una serie de rupturas epistémicas que se basan en el cuestionamiento a la concepción monolítica de *Una mujer*, aquella que representa la norma que define a la mujer blanca, burguesa, heterosexual. Asimismo, este abordaje piensa que es necesario poner en suspenso la idea de la igualdad del feminismo, que discute Gloria Anzaldúa en torno de lo que ella llamó «cultureless». Tal como menciona Anzaldúa en su libro

Borderland/la Frontera (1999), mientras las feministas nunca dejaron su «blanquitud» les pedían dejar «*nuestra chicaness*» colgada en la puerta antes de entrar, y así, volverse parte de ellas.

Y, por otro lado, amerita reflexionar y trabajar sobre la ausencia del tratamiento del racismo, la lesbofobia y la colonialidad en el sentido que, insisto, procuro provocativamente inscribir en la analogía del feminismo con el imperialismo bajo lo que llamo la *retórica salvacionista*. En otras palabras, me refiero a la apropiación del feminismo liberal de *lamujerdel-tercermundo*, sin guiones, como signo para justificar la intervención de otras naciones en nombre de los Derechos Humanos y la Paz Mundial.

Asimismo, consideramos que es necesario volver a la crítica de la concepción universal del patriarcado, puesta en tela de juicio por bell hooks, cuya interpelación amerita discutir la representación de las mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes, cuyas voces han sido omitidas.

La antología *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (Moraga y Castillo, 1981), condensó esa pretensión y el fracaso del feminismo académico emblanquecido. Allí encontramos el invalorable texto de Audre Lorde quien exhorta con estas palabras: «La casa del amo no se desarma con las herramientas del amo», y confirma que nuestras diferencias son la fuente de nuestro poder. Estas escrituras nos interpelan a pensar que lo que funda esa diferencia de clase y racial no es simplemente la división geopolítica Norte/Sur, en un mundo que tristemente se proyecta en la edificación de muros, la carrera armamentista y las violencias contra nuestro género.

Cuando hablamos del movimiento feminista como Uno, a menudo, olvidamos que son las mujeres afro las que ocupan el lugar más subalterno, tal como reflexionan bell hooks (1988) y Suelí Carneiro (2001). Ellas, como previamente en los años ´70 y ´80 lo hiciesen Ángela Davis en *Mujer, raza y clase* (1981), o Lélia González y Carlos Hasenbalg en *Lugar de Negro* (1982) desde Brasil, logran perturbar nuestra matriz nacionalista al afirmar que la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas, y la mezcla resultante, está en el origen de todas

las construcciones sobre nuestra identidad nacional, y estructuran de este modo, el mito de la democracia racial latinoamericana.

Las diásporas formadas en las políticas de la memoria de historias de colonialismos, imperialismos y esclavitud fundarían la conciencia de las luchas de las feministas negras. «Lo negro» del feminismo negro (Brah, 2004: 110) expandiría así, la riqueza de experiencias de todas las mujeres de color. El reto del feminismo como movimiento emancipador consiste para Sueli Carneiro (2001), en «ennegrecerse», aunque sin perder la dimensión emancipadora de las otras mujeres subalternas de color.

Desde la posición histórica de ser *mujer y negra*, un feminismo negro en las sociedades latinoamericanas debe enfrentar la racialización del sexo y la sexualización de la raza; la universalidad y el particularismo. Tal como escribe Carneiro, citando al poeta del movimiento de la negritud, Aimé Césaire:

> «El poeta negro Aimé Cesaire dice que las dos maneras de perderse son por segregación siendo encuadrado en la particularidad, o por dilución en el universal. La utopía que hoy perseguimos consiste en buscar un atajo entre una negritud reductora de la dimensión humana y la universalidad occidental hegemónica que anula a la diversidad. Ser negro sin ser solamente negro, ser mujer sin ser solamente mujer, ser mujer negra sin ser solamente mujer negra.» (Carneiro, 2001: 5)

Aunque de otro modo y desde otro lugar de enunciación, también Barbara Christian (2007:33) muestra la tensión que se vivió en el Sexto Congreso Pan Africano de 1974 cuando se discutió si los cubanos debían participar, ya que no era claro «si la gente del Caribe era Negra»[15]. Considerar una única y «auténtica» identidad de la «*negritud*», desatendiendo las diversas especificidades históricas, culturales, políticas y geográficas, puede producir las políticas racistas que configuran la des-agencialidad de los cuerpos femeninos.

[15] La autora menciona las tensiones entre las identidades caribeñas, puertorriqueñas, africanas en las luchas de la población afrodescendiente en América (Christian, 2007:192).

Como explica el teórico camerunés Achille Mbembe (2001), no existe *una* identidad africana que pueda ser resumida en un único término o expresión, sino que ella está conformada de distintas formas a partir de múltiples prácticas del sí mismo. Las identidades no pueden ser reducidas a un orden biológico o basado en la sangre, en la raza o en la geografía. La *identidad negra* no existe como sustancia sino que se trata de una serie de prácticas móviles, reversibles e inestables.

Contenido del libro

Este libro se propone abordar la magnitud real del fenómeno a partir de los enfoques sobre los estudios de feminicidio propuestos por Diana Russell, Marcela Lagarde y Rita Segato, ubicando la discusión en el marco interpretativo que denominamos *Tercer Feminismo*.

No es posible comprender la deshumanización de lo humano, mediado por la lógica mercantilista bajo la cual propongo que sean tratados los feminicidios, sin enmarcarla en el paradigma de la modernidad/colonialidad. Ello amerita analizar los imaginarios sexistas coloniales y sus implicaciones en la producción de binarios excluyentes en nuestro presente-pasado. Tanto lo que María Lugones define como «dimorfismo sexual» (Lugones, 2008), como Rita Segato denomina la «mirada pornográfica» (Segato, 2014). Situaremos la interpretación del género y la colonialidad en América Latina para aproximarnos a una reflexión sobre la rapiña de los cuerpos en el actual sistema capitalista, racista y patriarcal.

La tesis principal del libro contextualiza las violencias contra las mujeres y los géneros en un cambio de época. Propone, así, afirmar —parafraseando a Achille Mbembe—, que hoy el mapa de los movimientos femeninos marca el mapa racial-sexualizado del mundo (Mbembe, 2005:364). La formulación que propuse convocar a partir de un texto anterior (Bidaseca, 2011) es tomar la figura desguionada *lamujerdeltercemundo* como el punto de intersección entre colonialismo, imperialismo, nacionalismos y fundamentalismos culturales y como punto de sutura del capitalismo globalizado, racista y sexista.

Como mencioné, el *Tercer Feminismo* en el cual me encuentro posicionada, cuestiona tanto las representaciones victimizantes como homogeneizadoras de las mujeres, bases de «una retórica salvacionista de las mujeres color café» que resulta en una empresa de tinte colonizadora (Bidaseca, 2011:96). Asimismo, reflexiona acerca de la ética de la responsabilidad feminista ante el problema de la narración de la trama, de modo que evitar la crónica espeluznante que alimenta la reproducción del fenómeno. El mismo concepto de violencia es una palabra con fuerte carga emotiva, que puede provocar desidentificación. Frente a lo «inenarrable», desde las ciencias sociales el siguiente interrogante nos convoca: ¿cómo llegar a escribir una narrativa feminista que sea eficaz simbólicamente de escribir esas pérdidas, que sea capaz de interpelar al mundo?

Algunas hipótesis que abordo provienen de la investigación titulada *Violencias en mujeres subalternas. Representaciones de la desigualdad de género en las políticas culturales* (CONICET). La misma se desarrolla en mi universidad desde hace tres años, junto con estudiantes de grado, postgrado y colegas, con quienes discutimos y experimentamos en compañía *desaprender*.

En primer lugar, afirmaré que la abyección de las violencias escrita de forma indeleble en los cuerpos feminizados yace en la base donde se apoya y apuntala el orden social falogocéntrico, sostenido por la sociedad del espectáculo y la necesidad de crear una *víctima universal* para la *refundación* del patriarcado.

En otras palabras, evocaré la espectacularización de *las muertas* como síntoma de la mercantilización de esos cuerpos, tanto en los territorios glolocalizados como en las zonas de fronteras que reflejan una tensión por los significados de las feminidades, construidas tanto por los medios de comunicación como por los discursos colonizadores del feminismo hegemónico. Trataré de brindar elementos de análisis utilizando el método comparativo.

En segundo lugar, me dedicaré a interpretar en la perspectiva jurídica, la concepción de feminicidio a la luz de la trascendencia que su inscripción como genocidio para los crímenes de lesa humanidad. Respetan-

do la importancia de la eficacia simbólica de la ley, propongo confirmar que nada indica que las muertes de mujeres disminuirán, ni tampoco su crueldad. La actual es una época de profundos cambios culturales y los feminicidios son expresivos de ese cambio epocal en las relaciones de género. Por momentos me permito pensar en la deshumanización que puede ser acompañada por el no reconocimiento del otro/a, de la mirada del otro/a, que lleva al aniquilamiento y la borradura de la identidad de las mujeres.

En tercer lugar, analizaré la relación expresiva que existe entre la depredación de la naturaleza y las violencias esculpidas en los cuerpos femeninos en un momento temporal único del estadio del *capitalismo por desposesión* (Harvey, 2003). El mismo se erige tanto como un lenguaje de comunicación como una *pedagogía* (Segato, 2006). Apelo aquí a otra investigación, realizada conjuntamente con mi colega Marta Sierra, titulada *Postales femeninas desde el fin del mundo. El Sur y las políticas de la memoria* (2012), sobre la ceremonia del *hain* entre los indígenas *selk´nam* que habitaron el territorio de la actual provincia de Tierra del Fuego, en Argentina. Escogí este hito porque constituye un cambio abrupto en el pasaje del matriarcado al patriarcado, donde el secuestro de mujeres indígenas refleja ese cambio en el orden social, y de este modo es posible ubicarlo en el paradigma de la modernidad/colonialidad. En ese apartado estudio los imaginarios sexistas coloniales y sus implicaciones, tanto la tesis del dimorfismo sexual (Lugones, 2002) como la mirada pornográfica introducida desde afuera en el mundo-aldea (Segato, 2014). Asimismo, tomo los discursos de dos mujeres mapuches, abordando la relación entre la conciencia moderna y el cuerpo como su soporte, en la construcción de conocimiento situado. Se busca así articular estas cuestiones a partir del *Museo Travesti del Perú* de Giuseppe Campuzano, quien registra las imposiciones del colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontró en el Incanato. Me interesa indagar en las trans-figuraciones culturales del travestismo y el mestizaje en el Perú a partir del concepto de «nomadismo identitario» (Bidaseca, 2013).

El siguiente apartado está dedicado al pensamiento afrofeminista y los legados de la esclavitud en las Américas. Este debate en el campo de los feminismos de(s) y (pos) coloniales nos permitirá mostrar la necesidad que el género y la raza como categorías de análisis pero fundamentalmente subjetivas, deben ser complejizados al ser pensada la raza interseccionalizada por el género/sexo/religión/locus de enunciación/nación —y no entender la raza superpuesta a ellos—.

Luego, desde la pregunta retórica ¿Dónde está Ana Mendieta?, referida a la muerte de la artista cubana, me interesa interpretar las violencias contra las mujeres desde otros lenguajes, que me permitan trabajar con la tesis del exilio de las mujeres del mundo. La finalidad es enriquecer la discusión actual del feminismo des-colonial respecto de los géneros y la colonialidad. Así, y con el propósito de plasmar las nuevas cartografías y genealogías de los feminismos, pretendo interponer a las discusiones de la crítica cultural de los feminismos con el fin de incrustrarlo en la memoria epistémica de las matrices del feminismo chicano, afro y comunitario de nuestro continente. Y, abrirlo a las contribuciones de otros sures.

Por último, las acciones performáticas que reúnen al activismo y al arte permiten incluir entre las políticas culturales a las políticas de la memoria contra los feminicidios. Ellas resisten a la espiral del silencio y al laberinto temporal de la objetivación de los «casos», permitiendo confluir, desde abordajes diversos, a la sensibilidad del problema. Trataré de esbozar los paradigmas que, situados en América Latina, se encuentran pensando justamente esas intersecciones, esos espacios *in-between* (Bhabha, 2002) donde se articulan las diferencias comunes y se elaboran estrategias de identidad colectivas, como afirma Homi Bhabha en su libro *Lugares de la cultura* (2002). En el lugar fronterizo *nepantla*[16], es donde es posible cerrar la herida colonial; esa *cicatriz en el alma*, como exhorta la mapuche Moira Millán (2011).

[16] *Nepantla* es una palabra náhuatl que significa "en el medio de".

TERRITORIOS GLOCALIZADOS, FRONTERAS Y CUERPOS FEMENINOS EN LA ESCENA

En el escenario de las luchas contra las violencias de género, Ciudad Juárez adquirió una notoriedad lastimosamente remitida a las desapariciones y muertes de mujeres.

En los escenarios de la violencia armada como en las llamadas *guerras difusas*, tal como se define a los territorios de conflicto que no se encuentran bien definidos, que incluyen actores estatales y no estatales —lo que se ha llamado privatización de la violencia—, y la profusión de armas pequeñas en la población civil, las implicancias y daños en las vidas de las mujeres y las y los niños son decisivas.

El correlato del fin de la Guerra Fría no fue necesariamente el fin de la violencia armada. Nuevas guerras surgieron en la ex Yugoslavia; otros conflictos son excrecencias del período postcolonial en África; guerras internas o contra los Estados, invasiones militares en nombre de los Derechos Humanos en el marco de los programas de las Naciones Unidas para mantener la paz mundial, entre otros procesos que marcan nuestra contemporaneidad.

La publicación de UNRISD *Igualdad de género. La lucha por la justicia en un mundo desigual* (2006) proporcionaba estadísticas que muestran una diferencia básica entre la Primer Guerra Mundial —en que el 80 o 90 % de las bajas fueron militares— y en los conflictos actuales cerca del 90% de las bajas corresponden a población civil, de la cual la mayoría son mujeres y niña/os.

> «En las guerras actuales están en juego no solamente los territorios, sino las identidades

> étnicas y religiosas, el control sobre los recursos naturales tales como petróleo y minerales, así como el control sobre el comercio lucrativo y algunas veces ilícito, como el de drogas y armas» (UNRISD; 2006).

Otros trabajos más recientes permiten observar las singularidades de cada localidad y región. Citamos por ejemplo, el valioso trabajo de Betty Ruth Lozano Lerma *Neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del pacífico colombiano* (2014) localizado en la zona de Buenaventura, refiere a las nuevas modalidades de las violencias:

> «Como una estrategia de continuación de las políticas de desarrollo se da hacia finales de los 90, comienzos del 2000, la presencia de los grupos paramilitares. Esta violencia paramilitar causó innumerables masacres tanto en la zona rural como en la zona urbana del municipio de Buenaventura. Con la presencia paramilitar que comete la primera masacre en Sabaletas, vereda a 45 minutos de Buenaventura, se inaugura una época de terror sin precedentes en la región. Entre el 2000 y el 2001 fueron asesinadas más de mil personas por el Bloque Calima, según confesiones del paramilitar Ever Veloza alias H.H., con el propósito de sembrar el terror en toda la población. La comunidad recuerda ese período como *el año de los mil muertos.* Según declaraciones hechas a los medios de comunicación en su momento por Carlos Castaño, los paramilitares llegaron a Buenaventura invitados por empresarios y comerciantes para defenderlos del supuesto *boleteo*[17] de la guerrilla. Hubo desplazamientos masivos y poco a poco los paramilitares, nombrados ahora de muchas maneras, se fueron apoderando de la ciudad e imponiendo su ley. El des-

[17] «Especie de impuesto de guerra (extorsión) que la guerrilla cobra a empresarios y comerciantes a cambio de dejarlos tranquilos y no secuestrarlos y como medio de financiación de sus actividades subversivas. Los grupos paramilitares lo cobran a cambio de protección contra la guerrilla y la delincuencia común. Hoy en día en Buenaventura lo cobran los paramilitares especialmente a los pequeños comerciantes, tenderos y vendedores y vendedoras ambulantes, bajo amenaza de muerte» (Lozano Lerma, 2014: 6).

> arraigo forzado y el asesinato/desaparición de mujeres son dos de los rasgos más sobresalientes de la violencia que se impuso» (Lozano Lerma, 2014: 6).

También en el Caso *De la Masacre de las Dos Erres Vs. Guatemala*[18] la Corte Interamericana de DDHH observó:

> «Tal como lo señala la CEH, durante el conflicto armado las mujeres fueron particularmente seleccionadas como víctimas de violencia sexual. Asimismo, en otro caso ocurrido en el mismo contexto en el cual se sitúa esta masacre, esta Corte estableció como hecho probado que [l]a violación sexual de las mujeres fue una práctica del Estado, ejecutada en el contexto de las masacres, dirigida a destruir la dignidad de la mujer a nivel cultural, social, familiar e individual.» (Corte IDH, 2009, Punto 139).

Recientemente las fotos de prisioneras desaparecidas durante las últimas dictaduras cívico-militares de Argentina y Chile, conocida como la *Guerra sucia*, imágenes que se conocieron en los medios con posterioridad, muestran fragmentos de los cuerpos torturados, con manos y piernas atadas, algunos con sogas de persianas. Fotos que formaban parte de los archivos de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y que salieron a la luz luego de 32 años. El informe incluye curiosamente mapas que marcan las zonas con cuerpos encontrados y trazan ciclos de las corrientes para revelar a Buenos Aires como la zona donde fueron arrojados los cuerpos. Los archivos ubican los cuerpos y narran su historia: sus rasgos físicos y su fisionomía, los métodos con los que fueron torturados, las posibles causas de su muerte.[19]

---

[18] Corte IDH. Caso De la Masacre de las Dos Erres Vs. Guatemala. Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 24 de noviembre de 2009 Serie C No. 211. http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_211_esp.pdf

[19] Dandán, Alejandra (2011) *Imágenes que prueban los vuelos de la muerte*, Alejandra Dandan. *Página 12*, 15 de Diciembre. El informe describe el hallazgo de un «cuerpo de sexo femenino» […]. «Presentaba indicios externos de violencia: signos de violación,

Hasta ese momento las mujeres que padecieron el cautiverio no lograban concientizar la violación como forma de tortura. Se trata de un proceso recientemente abierto y que muy recientemente comienza a ser discutido en nuestra sociedad.

Feminicidio y genocidio. La regulación del delito de feminicidio en América Latina y el Caribe

> «Ciudad Juárez es todavía el espacio emblemático del feminicidio y lamento decir que no es el único donde se da, dio y dará el asesinato de mujeres por el simple de hecho de serlo. (…) Desde que en 1993 el feminicidio comenzó a ser visibilizado y denunciado por las mujeres juarenses, las autoridades omisas y negligentes comenzaron a fabricar chivos expiatorios con casos absurdos para acallar las protestas de madres de mujeres asesinadas o desaparecidas. Aspirar a que ese mismo Estado indolente lograra articular políticas efectivas de prevención parecía una utopía. Tras dos décadas de lucha, la condena internacional, una sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y muchísimas más circunstancias, se da un juicio legítimo contra feminicidas» (Núñez Rodríguez, 2014: 36).

En este apartado me dedicaré a interpretar la perspectiva jurídica acerca de la concepción de feminicidio a la luz de la trascendencia que su inscripción como genocidio para los crímenes de lesa humanidad. Respetando la importancia de la eficacia simbólica de la ley, propongo confirmar como mencioné en la Introducción, que nada indica que las muertes disminuirán, ni tampoco su crueldad. Comenzaré abordando el primer fallo internacional sobre feminicidio, conocido como *Campo Algodonero*, en su camino sinuoso.

---

probablemente con objetos punzantes; múltiples fracturas; enorme cantidad de hematomas diseminados por todo el cuerpo…» Disponible en: http://www.página12.com.ar/diario/elpais/1-183431-2011-12-15.html. Consultado el 15/3/2011.

La audiencia pública de la Corte Interamaericana de Derechos Humanos fue llevada a cabo el 28 y 29 de abril de 2009, durante el XXXIX Período Extraordinario de Sesiones celebrado en la República de Chile, en Santiago de Chile[20] en torno del caso *Campo Algodonero: Claudia Ivette González, Esmeralda Herrera Monreal y Laura Berenice Ramos Monárrez contra los Estados Unidos Mexicanos.*

Hasta allí llegaron los casos de feminicidios impulsados por la demanda de los movimientos sociales basada en la supuesta responsabilidad internacional del Estado. Sin embargo, el Estado estima que en estos tres casos no puede alegarse en modo alguno la configuración de violación al derecho a la vida, a la integridad personal, a la dignidad y a la libertad personal de las tres mujeres.

El alegato fue que en ninguno de los tres homicidios participaron agentes del Estado, sino particulares. La respuesta de las organizaciones fue la siguiente: «es imputable la violación de los derechos citados puesto que, existiendo la información y los recursos para prevenir dichos asesinatos, el Estado no realiza las acciones adecuadas para ello». (Amicus curiae).

El fallo se pronuncia de este modo:

> «El Estado realizó un reconocimiento parcial de responsabilidad internacional en los siguientes términos. Entre otros aspectos, la Corte dictaminó que el gobierno mexicano debe aceptar públicamente su responsabilidad en tales acontecimientos, publicar

[20] El 4 de noviembre de 2007 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos presentó, de conformidad con los artículos 51 y 61 de la Convención, una demanda contra el Estado de «México». La Comisión solicitó a la Corte que declare al Estado responsable por la violación de los derechos consagrados en los artículos 4 (Derecho a la Vida), 5 (Derecho a la Integridad Personal), 8 (Garantías Judiciales), 19 (Derechos del Niño) y 25 (Protección Judicial) de la Convención, en relación con las obligaciones establecidas en los artículos 1.1 (Obligación de Respetar los Derechos) y 2 (Deber de Adoptar Disposiciones de Derecho Interno) de la misma, y el incumplimiento de las obligaciones que derivan del artículo 7 de la Convención para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (en adelante *Convención Belém do Pará*). La demanda fue notificada al Estado el 21 de diciembre de 2007 y a los representantes el 2 de enero de 2008»Fallo del Campo Algodonero, Chile, 16/11/2009.

> la sentencia correspondiente en los expedientes oficiales; pagar más de 847.000 dólares por concepto de indemnizaciones y reparaciones a las familias de las tres víctimas, así como por costes y gastos vinculados con las investigaciones y daños ocasionados, y erigir un monumento en memoria de las víctimas. Este tribunal desechó la solicitud de la parte acusadora de instituir el 6 de noviembre de cada año como *Día nacional en memoria de las víctimas del feminicidio*» (Fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, 16/11/2009).

El desarrollo de este proceso ha mostrado, por un lado, la negación de las autoridades sobre la existencia del feminicidio[21], «conexas con las particularidades de que se realizan con elementos de discriminación por diversas condiciones sociales de las víctimas – minoría de edad o juventud, pobreza, migración– pero principalmente por género, misma que se manifiesta como una clara violencia contra las mujeres» (Amicus curiae). La académica juerence Clara Eugenia Rojas Blanco (2006), denomina esta práctica como *la retórica del menosprecio*[22]:

> «Esta minimización nos indicó que la violencia de género era una práctica *normalizada* en la cultura local, la consecuencia de una incrustación de un menosprecio histórico relacionado con los derechos de las mujeres y de las niñas en esta comunidad fronteriza. Un menosprecio hacia las *subalternas femeninas urbanas* —concepto acuñado por Gayatry C. Spivak— o mujeres de la clase trabajadora, mayormente migrantes, quienes forman parte del ejército de mano de obra barata, que por los últimos treinta años han apuntalado el capital local, nacional e internacional, que se intersecta en esta comuni-

[21] «El OCNF define al feminicidio como asesinatos motivados por la misoginia, porque implican el desprecio, la discriminación y el odio hacia las mujeres; aunado a la falta de investigación y procuración de justicia por parte de los aparatos de impartición de justicia y la responsabilidad y/o complicidad del Estado.» (Amicus curiae).

[22] Investigación doctoral: *The Rhetoric of Dismissal: Theorinzing the political activism of the Juarense/Fronterizas' from a feminist rhetorical perspective*. NMSU, 2006.

> dad fronteriza para territorializar la economía globalizada» (Citado en la Presentación a la CIDH, 2009: 16).

Por otro lado, «La Corte afirma que utilizará la expresión: "homicidio de mujeres en razón de género también conocido como feminicidio"» (citado por Abramovich, 2011: 2), pero ello no implica que se reconozca como genocidio. Según las afirmaciones de la jurista chilena Cecilia Medina Quiroga, presidenta del tribunal CIDH y profesora de Derecho Internacional de los Derechos Humanos de la Universidad de Chile[23]:

> «Es el primer fallo de un caso de un homicidio de mujeres por razones de género. [...] Además tiene otras particularidades: el tribunal consideró que el Estado tiene responsabilidad frente a los homicidios a pesar de que no se probó que hayan sido cometidos por agentes estatales. México fue condenado por no garantizar la seguridad de las mujeres frente a un patrón de violencia que, se probó, existía en Ciudad Juárez. Es decir, frente a una situación de riesgo, el Estado debió actuar para evitar los asesinatos. Sin embargo, señaló que: "Difícilmente la Corte pueda tomar esa palabra porque en la academia y en el activismo tiene muchas definiciones y entonces no estaría bien que adhiriera a alguna de ellas"» (el subrayado es mío).

Bajo el objetivo de la imprescriptibilidad (Segato, 2011) consideramos necesario, desde las ciencias sociales y el campo de los movimientos sociales, lograr aportar claridad a un concepto cuya fuerza corre el riesgo de ser vaciada de sentido, a cuentas de la profusión de crímenes disímiles y batallas jurídicas y sociales sobre las tipificaciones.

Desde el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) fechado el 16/11/2009, el feminicidio —y su intención de ser tipificado como subtipo de genocidio— había sufrido un embate importante. El término no ha logrado ser reconocido en el fallo de la Corte

[23] «Son crímenes que fueron minimizados», Entrevista. *Página/12*, Buenos Aires, 21 de diciembre de 2009.

en el Caso González y otras (Campo Algodonero) vs. México. Expresa Víctor Abramovich, que

> «La Corte no adhiere a la teoría del patrón sistemático de violencia, y parece optar por una imputación atenuada de responsabilidad estatal basada en la *doctrina del riesgo*, pero con el componente particular de la existencia en el caso de un deber de *debida diligencia reforzado* en función del artículo 7 de la CBDP» (Abramovich 2011: 14).

Aunque el fallo reconoce «una cultura de discriminación contra la mujer» y se exhibe como «precedente paradigmático en el desarrollo de la jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos» (SIDH), por primera vez, la Corte Interamericana de Derechos Humanos examina una situación estructural de violencia contra las mujeres basada en su género esto es, el tipo de violencia que define el artículo primero de la CBDP. En su sentencia la Corte IDH concluyó que los homicidios de las tres víctimas definidas en el caso, Laura Berenice Ramos, Claudia Ivette González, y Esmeralda Herrera Monreal, fueron cometidos «por razones de género», esto es, constituyen casos de feminicidio[24], y están enmarcados dentro de un contexto de violencia contra las mujeres en Ciudad Juárez (Fallo CIDH Campo Algodonero, 2009:1).

Es un hecho que la ambigüedad conceptual del término feminicidio o femicidio, le ha restado fuerza de ley. Y asimismo, se trata de un problema acuciante que ha sido desplazado de las discusiones globales sobre el *segundo sexo*. Ambos obstáculos –la profusa definición, ambigüedad y su invisibilización– nos interpelan como académicas feministas y activistas para avanzar hacia un cambio cultural en el orden social y jurídico nacional, regional e internacional.

Recordemos que, impactado por los genocidios armenio y judío, el jurista Raphael Lemkin[25] inventa el concepto *genocidio* en 1944 y las Naciones

[24] La Corte afirma que utilizará la expresión: «homicidio de mujeres en razón de género también conocido como feminicidio» (citado por Abramovich, 2011: 2).

[25] En su obra *Axis Rule in Occupied Europe*, Washington, Carnegie Endowment for

Unidas lo consagran como término jurídico en 1948 a partir de la aprobación de la *Convención para la Sanción y la Prevención del delito de Genocidio*. Daniel Feierstein (2011) muestra la complejidad de este término moderno, no sólo evidenciada en los borradores previos de la Convención sino las discusiones en el campo académico y la batalla por establecer los límites jurídicos. Especialmente el autor observa la exclusión de la tipificación de determinados grupos (políticos) en el debate sobre: «si la definición debía ser universal (como toda tipificación penal) o limitarse a ciertos grupos» (Feierstein, 2011:40). Finalmente, las Naciones Unidas definieron las prácticas jurídicas como una nueva tipología jurídica aclara que:

> «Se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: a) matanza de miembros del grupo; b) lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo; e) traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo» (citado por Feierstein, 2011: 40-41).

A partir de allí Feierstein muestra los diferentes abordajes para la comprensión de las prácticas sociales genocidas en la modernidad. Desde las interpretaciones de Theodor Adorno como propias del desarrollo de la modernidad; las intuiciones de Walter Benjamin, hasta llegar a las perspectivas comparativas del *mainstream* de los *genocide studies* y, finalmente, el trabajo de Enzo Traverso que comprende el genocidio «no como inicio sino como punto de llegada (Traverso, 2003), en tanto genealogía europea» que llega a las modalidades genocidas del colonialismo.[26]

International Peace, 1944 (citado por Feierstein, 2011:14).

[26] A saber: África por parte de Alemania, o, la conquista italiana de Abisinia.

Como mencionamos al comienzo de este capítulo, desde el fin de la Guerra Fría, nuevas guerras surgieron —por ejemplo, en la ex Yugoslavia— y otros conflictos son excrecencias del período postcolonial en África; guerras internas o contra los Estados, invasiones militares *en nombre de los Derechos Humanos* para mantener la paz mundial.

De acuerdo con Slavoj Žižek, en las condiciones actuales del capitalismo, la clásica oposición entre metrópolis y países colonizados es desplazada por una *autocolonización*, en que el poder colonizador ya no proviene del Estado-Nación ni opera desde las metrópolis, sino desde las empresas globales en la dinámica de la multinacionalización del Capital. En las llamadas *guerras difusas* la violencia es privatizada.

Cuando lo político, según palabras de Žižek, está celebrando su retorno triunfal en la forma más arcaica: la del *odio racista* (Žižek, 2008), los llamados *genocidios poscoloniales* de la segunda mitad del siglo XX (Harff, citado por Feirstein, 2011: 23): ¿constituyen una nueva práctica moderna?; ¿cómo sigue operando la exclusión de la Convención sobre ciertos grupos? O por cierto, una pregunta incómoda: ¿cómo problematizar la *omisión de sujetos generizados y sexuados*: mujeres, homosexuales, la comunidad LGTTBI, para fundar la imprescriptibilidad de los feminicidios en la norma jurídica, y por cierto en la trascendencia de la narración?

Femigenocidio, un nuevo concepto

La circulación del concepto produce la sanción de una primera ley en el continente que utiliza la categoría. Rita Segato (2011) apela a la importancia crucial de llegar a una tipificación de las modalidades de violencia feminicida.

El concepto acuñado para definir la muerte violenta de mujeres por razones asociadas a su género, pretendía confrontar términos neutrales como homicidio o asesinato, y sustraerlo del ámbito de lo privado y la patología individual.

La clasificación oficial de las causas de los asesinatos de mujeres oculta la diferencia basada en el género como consecuencia de las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres (Vasquez, 2009), y actualiza la posición que menciona la diputada chilena Adriana Muñoz: «las principales críticas u oposiciones a la moción –provenientes tanto de la academia como del Poder Judicial– tenían como ejes, por un lado, la pretendida mayor valoración que una figura de este tipo daría a la vida de las mujeres— en comparación con la de los hombres—» (Citado por Vasquez, 2009)[27].

A partir de allí algunos países de nuestra región comienzan a legislar. Entre ellos mencionamos a Costa Rica, en 2007 y Guatemala en 2008[28], que han tipificado el feminicidio en sus respectivas legislaciones, basado en algunas estadísticas. Para Guatemala, los registros oficiales indican que,

[27] Ley N° 20.480 Modifica el Código Penal y la Ley Nº 20.066 sobre Violencia Intrafamiliar, estableciendo el «femicidio», aumentando las penas aplicables a este delito y reforma las normas sobre Parricidio. El femicidio es la manifestación más brutal del ejercicio de poder y dominación que un hombre puede ejercer sobre una mujer. En muchas ocasiones, es el desenlace de años de agresiones de parte de parejas o ex parejas que supuestamente 'amaban' a las mujeres que asesinaron; en otras, es resultado del ataque sexual de un conocido o un desconocido que viola a una mujer, y luego la mata. Estos crímenes de género -castigo ejemplar para algunas, advertencia para todas- se asientan en un tramado cultural que ha reproducido históricamente, en un continuo, prácticas simbólicas que discriminan, inferiorizan y victimizan a las mujeres. En Chile, anualmente se producen más de 60 femicidios según datos construidos a partir de la información de prensa. En 2007, un grupo de parlamentarias/os presentó un proyecto de ley para tipificar el delito de femicidio. Tras un año de debate sobre la pertinencia de incorporar una figura penal específica, la discusión parlamentaria se ha limitado a incorporar el femicidio dentro del delito de parricidio, figura ésta que no da cuenta de la diversidad de situaciones en que las mujeres son asesinadas por razones asociadas a su condición

[28] Guatemala: Ley contra el Femicidio y otras violencias contra la mujer: DECRETO DEL CONGRESO 22-2008 Muerte violenta de una mujer, ocasionada en el contexto de las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres, en ejercicio del poder de género en contra de las mujeres. ARTICULO 6. Femicidio. Comete el delito de femicidio quien, en el marco de las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres, diere muerte a una mujer, por su condición de mujer, valiéndose de cualquiera de las siguientes circunstancias:

«[…] del año 2000 al 2006, el incremento de asesinatos es de 283%. El promedio nacional indica que, en el año 2006, de cada cien personas muertas 10.25% fueron mujeres, siendo sólo superado por el año 2004 en el que este indicador llegó a 11% y en 2008 a11.4%. La Policía Nacional Civil y el Ministerio Público atribuyen estos crímenes a la delincuencia común, relacionándolos con pandillas o como resultado de una conducta transgresora que es castigada. (…) Señalan el carácter violento del sistema patriarcal con una dualidad de intereses: hacer ingobernable e inoperante al Estado y reprimir la participación de las mujeres en espacios no tradicionales. Estadísticamente los móviles se registran así: 40% ignorado, 18% maras, 13% narcotráfico, 8% ajuste de cuentas, 8% robo, 6% problemas personales, 5% venganza, 2% otros. Las mujeres asesinadas mayoritariamente están comprendidas entre 16 y 36 años en más de 60%, de ellas, 17.22% son menores de edad. Es un fenómeno mayoritariamente urbano en 64.70% (55% en el departamento de Guatemala) y 35.30% rural, con tendencia de incremento en el interior del país en zonas mayoritariamente mestizas. La ocupación de las víctimas aparece como ignorada en 39.44%, 33.8% son amas de casa y 14.08% son estudiantes. El origen étnico registrado en todo el país es de 14.8% indígenas y 85.2% mestizas o ladinas. Los móviles con mayor incidencia se atribuyen en 34.74% a problemas personales, 13.68% a problemas entre pandillas y 17.89%

a. Haber pretendido infructuosamente establecer o restablecer una relación de pareja o de Intimidad con la víctima.
b. Mantener en la época en que se perpetre el hecho, o haber mantenido con la víctima relaciones familiares, conyugales, de convivencia, de Intimidad o noviazgo, amistad, compañerismo o relación laboral.
c. Como resultado de la reiterada manifestación de violencia en contra de la víctima.
d. Como resultado de ritos grupales usando o no armas de cualquier tipo.
e. En menosprecio del cuerpo de la víctima para satisfacción de instintos sexuales, o cometiendo actos de mutilación genital o cualquier otro tipo de mutilación.
f. Por misoginia.
g. Cuando el hecho se cometa en presencia de las hijas o hijos de la víctima.
h. Concurriendo cualquiera de las circunstancias de calificación contempladas en el artículo 132 del Código Penal. La persona responsable de este delito será sancionada con pena de prisión de veinticinco a cincuenta años, y no podrá concedérsele la reducción de la pena por ningún motivo. Las personas procesadas por la comisión de este delito no podrán gozar de ninguna medida sustitutiva».

> a problemas pasionales. Se ignora el móvil en 15.79% de los casos. El reporte de violencia intrafamiliar es casi inexistente.» (Maldonado, 2009: 30-31).

Cierto es que el contexto de conflicto de larga duración en Guatemala no permite comparar con la situación política específica de otros países. Si precisamente la indistinción que recoge los crímenes de género es tal que dificulta su reconocimiento en las normas que sientan jurisprudencia en la región, con certeza se nos dirá que el tratamiento del concepto de feminicidio bajo el de *guerra* puede resultar en una mayor ambigüedad aún. No obstante, lo que señala Maldonado para Guatemala como «una de las debilidades más significativas en los asesinatos de mujeres es la investigación por carencia de sustentación científica y capacidad técnica en el manejo de las evidencias, del perfil de la víctima y del victimario», es en realidad un patrón regular en todos los países (Maldonado, 2009: 31).

Según el informe: *La regulación del delito de femicidio/feminicidio en América Latina y el Caribe*, las leyes que tipifican el epifenómeno son:

Figura 1: Leyes que tipifican el feminicidio/femicidio según país y fecha de vigencia

Chile	Reforma del Código Penal (artículo 390)	Ley No. 20480 del 14 de diciembre de 2010, publicada el 18 de diciembre de 2010, vigente el día de su publicación (principio de vigencia inmediata de la ley)
Costa Rica	Ley de Penalización de la Violencia Contra las Mujeres	Ley No. 8589 del 25 de abril de 2007, publicada y vigente a partir del 30 de mayo de 2007
El Salvador	Ley Especial Integral para una Vida Libre de Violencia para las mujeres	Ley No. 520 del 25 de noviembre de 2010, vigente a partir del 1 de enero de 2012
Guatemala	Ley contra el feminicidio y otras formas de violencia contra la Mujer	Decreto 22-2008 del 2 de mayo de 2008, publicado el 7 de mayo de 2008, vigente 7 días después de su publicación (15 de mayo de 2008)
México	Reforma del Código Penal Federal (artículo 325)	Reforma de fecha 13 de junio de 2012, vigente a partir del 15 de junio de 2012
Nicaragua	Ley Integral contra la violencia hacia las Mujeres	Ley No. 779 del 20 de febrero de 2012, publicada el 22 de febrero de 2012, vigente 120 días despues de su publicación (junio de 2012)
Perú	Reforma del Código Penal (artículo 107)	Ley No. 29819, publicada el 27 de diciembre de 2011. El texto de la reforma del Código Penal no indica la fecha de su vigencia pero de conformidad con el artículo 109 de la Constitución Política de Perú, cuando ello ocurre las leyes entran en vigencia el día siguiente de su publicación. En consecuencia, la reforma está vigente desde el 28 de diciembre de 2011

Fuente: GARITA VÍLCHEZ, Ana Isabel. [2009]. La regulación del delito de femicidio/feminicidio en América Latina y el Caribe. ONU-ONUD-ACEID. Panamá. Disponible en http://www.un.org/es/women/endviolence/pdf/reg_del_femicicidio.pdf

En Argentina, la ley 26.485 promulgada en 2006 es un antecedente muy importante. Cabe destacar que Argentina ratifica, a través de la Ley 24.632, las Convenciones que mencionamos anteriormente. Asimismo, en el año 2009 se sancionó y promulgó la Ley 26.485 de Protección Integral para prevenir, Sancionar y erradicar la Violencia contra las Mujeres en los ámbitos en que desarrollan sus relaciones interpersonales. La ley prevé los lineamientos básicos para las políticas de Estado sobre la materia, crea instituciones, como el observatorio de la Violencia contra las Mujeres y elige al Consejo Nacional de la Mujer en el cumplimiento de las políticas. Esta ley promueve y garantiza en su artículo 2° el derecho de las mujeres a vivir sin violencia así como la erradicación de la discriminación, además de garantizar el desarrollo de políticas públicas de carácter interinstitucional sobre violencia y la remoción de los patrones socio-culturales que promueven y sostienen la desigualdad de género y las relaciones de poder sobre las mujeres.

En su artículo 5° define los *Tipos de violencia* y en su artículo 6° reconoce las diferentes *Modalidades de violencia*. A continuación se detallan ambos:

- **Física:** La que se emplea contra el cuerpo de la mujer produciendo dolor, daño o riesgo de producirlo y cualquier otra forma de maltrato o agresión que afecte su integridad física.
- **Psicológica:** La que causa daño emocional y disminución de la autoestima o perjudica y perturba el pleno desarrollo personal o que busca degradar o controlar sus acciones, comportamientos, creencias y decisiones, mediante amenaza, acoso, hostigamiento, restricción, humillación, deshonra, descrédito, manipulación o aislamiento.
- **Sexual:** Cualquier acción que implique la vulneración en todas sus formas, con o sin acceso genital, del derecho de la mujer de decidir voluntariamente acerca de su vida sexual o reproductiva a través de amenazas, coerción, uso de la fuerza o intimidación, incluyendo la violación dentro del matrimonio o de otras relaciones vinculares o de parentesco, exista o no convivencia, así como la prostitución forzada, explotación, esclavitud, acoso, abuso sexual y trata de mujeres.

- **Económica y patrimonial:** La que se dirige a ocasionar un menoscabo en los recursos económicos o patrimoniales de la mujer, a través de la perturbación de la posesión, tenencia o propiedad de sus bienes, pérdida, sustracción, destrucción, retención o distracción indebida de objetos, instrumentos de trabajo, documentos personales, bienes, valores y derechos patrimoniales.
- **Simbólica:** La que a través de patrones estereotipados, mensajes, valores, íconos o signos transmita y reproduzca dominación, desigualdad y discriminación en las relaciones sociales, naturalizando la subordinación de la mujer en la sociedad.

Asimismo establece seis modalidades de violencia:

- **Violencia doméstica:** Aquella ejercida contra las mujeres por un integrante del grupo familiar, independientemente del espacio físico donde ésta ocurra, que dañe la dignidad, el bienestar, la integridad física, psicológica, sexual, económica o patrimonial, la libertad, comprendiendo la libertad reproductiva y el derecho al pleno desarrollo de las mujeres. Se entiende por grupo familiar el originado en el parentesco sea por consanguinidad o por afinidad, el matrimonio, las uniones de hecho y las parejas o noviazgos. Incluye las relaciones vigentes o finalizadas, no siendo requisito la convivencia.
- **Violencia institucional:** Aquella realizada por las/los funcionarias/os, profesionales, personal y agentes pertenecientes a cualquier órgano, ente o institución pública, que tenga como fin retardar, obstaculizar o impedir que las mujeres tengan acceso a las políticas públicas y ejerzan los derechos previstos en esta ley. Quedan comprendidas, además, las que se ejercen en los partidos políticos, sindicatos, organizaciones empresariales, deportivas y de la sociedad civil.
- **Violencia laboral:** Aquella que discrimina a las mujeres en los ámbitos de trabajo públicos o privados y que obstaculiza su acceso al empleo, contratación, ascenso, estabilidad o permanencia en el mismo, exigiendo requisitos sobre estado civil, maternidad, edad, apariencia física o la realización de test de embarazo. Constituye también violencia contra

las mujeres en el ámbito laboral quebrantar el derecho de igual remuneración por igual tarea o función. Asimismo, incluye el hostigamiento psicológico en forma sistemática sobre una determinada trabajadora con el fin de lograr su exclusión laboral.

- **Violencia contra la libertad reproductiva:** Aquella que vulnere el derecho de las mujeres a decidir libre y responsablemente el número de embarazos o el intervalo entre los nacimientos, de conformidad con la Ley 25.673 de Creación del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable.
- **Violencia obstétrica:** Aquella que ejerce el personal de salud sobre el cuerpo y los procesos reproductivos de las mujeres, expresada en un trato deshumanizado, un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales, de conformidad con la Ley 25.929.
- **Violencia mediática:** Aquella publicación o difusión de mensajes e imágenes estereotipados a través de cualquier medio masivo de comunicación, que de manera directa o indirecta promueva la explotación de mujeres o sus imágenes, injurie, difame, discrimine, deshonre, humille o atente contra la dignidad de las mujeres, como así también la utilización de mujeres, adolescentes y niñas en mensajes e imágenes pornográficas, legitimando la desigualdad de trato o construya patrones socioculturales reproductores de la desigualdad o generadores de violencia contra las mujeres.

La tipificación del feminicidio en el Código Penal Argentino es la Ley 26.721 (2012):

- Incorpora como figura agravante del delito de homicidio simple, cometido por un hombre contra una mujer en caso de mediar violencia de género.
- Agravamiento de penas.

Mencionando los riesgos simbólicos asociados a una normativa en que las mujeres son fundamentalmente consideradas «víctimas» convierte muchas veces a la persona que denuncia en objeto de sospecha (Chejter, 1999:143). De lo que se trata es entonces de enfrentar la victimización

y, me arriesgo a pensar, en desterrar por completo del vocabulario de las ciencias sociales y humanas la distinción privado/público que perjudica la percepción de un problema que es de atención del Estado. «El problema es que si, por un lado, el término ayuda a las audiencias a percibir el bulto de los crímenes misóginos, por otro lado, refuerza la privatización de la violencia de género y dificulta percibir las manifestaciones de esa misma violencia que forman parte de otras escenas» (Segato, 2011).

El otro gran desafío es el de una delimitación conceptual. La autora avanza en este sentido en la siguiente propuesta: «Que, a pesar de que toda violencia feminicida o femicida es un epifenómeno de las relaciones de género, pueden y deben distinguirse dos tipos de la misma: 1. la que puede ser referida a relaciones interpersonales —violencia doméstica— o a la personalidad del agresor —crímenes seriales—; y 2. las que tienen características no personalizables —destrucción del cuerpo de las mujeres del bando enemigo en la escena bélica informal de las guerras contemporáneas, y en la trata» (Segato, 2011: 11).

Propone así «reservar el término *femigenocidio*, para los crímenes que, por su cualidad de sistemáticos e impersonales, tienen por objetivo específico la destrucción de las mujeres —y los hombres feminizados— solamente por ser mujeres y sin posibilidad de personalizar o individualizar ni el móvil de la autoría ni la relación entre perpetrador y víctima […] De esta forma, destinaríamos la categoría feminicidio a todos los crímenes misóginos que victiman a las mujeres, tanto en el contexto de las relaciones de género de tipo interpersonal como de tipo impersonal, e introduciríamos la partícula *geno* para denominar aquellos feminicidios que se dirigen, con su letalidad, a la mujer como *genus*, es decir, como género, en condiciones de impersonalidad» (Segato, 2011: 5).

En acuerdo con la autora, intentaré fortalecer su definición en términos de las batallas jurídicas en juego en el momento que la Convención de 1948 define al genocidio como tal, asistida por Feierstein (2011). Este autor menciona tres discusiones en juego respecto de la exclusión de grupos políticos, pertinentes para nuestra argumentación:

a) la universalidad de la definción: si debía ser, como toda tipificación penal, universal o limitada a ciertos grupos;
b) si la limitación era una estrategia para lograr la aprobación de mayor número de Estados;
c) si la exclusión de ciertos grupos podría constituir «un modo de legitimar su aniquilamiento» (Feierstein, 2011: 39-40).

En la Convención el genocidio queda restringido a cuatro grupos: étnico, nacional, racial o religioso. Es decir, se cuenta las características de las víctimas. Ahora bien, como vemos, entre esos grupos no se menciona la diferencia sexo/género, aun cuando es conocida que una de las poblaciones objeto de aniquiliamiento del nazismo fue la homosexual. Por ende, dado que las mujeres como especie no constituyen un grupo étnico, racial, nacional o religioso, el delito de genocidio de género no se inscribe como tal en función de la definición de la Convención. En otras palabras, la preeminencia de la igualdad ante la ley implica que no existe en el código penal argentino, por ejemplo, la distinción por el sexo/género de la víctima en un acto de homicidio. Aunque se reconoce el agravamen por discriminación.

Feierstein señala algunos antecedentes jurídicos en las últimas tres décadas, que lograron disputar la tipificación jurídica hegemónica del genocidio: el Informe Whitaker; los escritos del juez español Baltazar Garzón para las dictaduras latinoamericanas y los tribunales penales internacionales en los trágicos acontecimientos de los Balcanes y Ruanda (Feierstein, 2011).

Respecto del tema que nos convoca, citamos que entre las recomendaciones del Informe Whitaker se insta a que «la definición (de la Convención) se amplíe para abarcar a los grupos sexuales» o las posibilidades de incluir al *etnocidio* y *ecocidio*. Pero que casi contradictoriamente con su intencionalidad, el siguiente párrafo afirma: «mientras en el pasado los crímenes de genocidio se cometieron por motivos raciales o religiosos, era evidente que en el futuro se cometerían principalmente por motivos

políticos [...] En una era de ideología, se mata por motivos ideológicos» (citado por Feierstein, 2011:48).

Lo cual muestra una distancia abrupta respecto de la catalogación de los crímenes de género en cuanto a los dos órdenes que tomamos de las tesis de Achille Mbembe (2006:1). En el orden de la economía radical que ahora se representa con la *masacre* (Mbembe, 20006: 58) (de cuerpos femeninos o feminizados). 2. La *necropolítica* no discrimina entre los enemigos internos y externos y ejerce un terror sistemático sobre las poblaciones.

Respecto del proceso para juzgar los hechos de Yugoslavia, se advierte la discusión sobre «el todo o la parte» del aniquilamiento y cuál es la parte *sustancial* a considerar en la tipificación de *genocidio*. El proceso admitió que sería aquella «porción aniquilada que representa al liderazgo político, administrativo, religioso, académico o intelectual de una población» (citado por Feierstein, 2011: 52). Lo cual para los casos de feminicidio no necesariamente estaría contemplando este argumento, a pesar de signos eminentes de sistematicidad.

> «Si bien es claro que en la evaluación de la situación particular de las víctimas del caso, la Corte consideró especialmente el contexto social y la situación de vulnerabilidad frente a la violencia del grupo social al que las víctimas pertenecían, al no establecerse una relación explícita en los fundamentos de la sentencia, entre la situación de desigualdad del grupo y los deberes de prevención y protección, no es posible anticipar con certeza si los mismos criterios de atribución de responsabilidad que se usan en el caso serían aplicados por la Corte a situaciones similares de otros grupos sociales discriminados, que no fueran alcanzados por la Convención de Belém do Para. En nuestra opinión, más allá de la imprecisión de la sentencia en este punto, *la condición de las víctimas como miembros de un grupo social afectado por un contexto persistente de violencia y discriminación, es un factor clave del examen de la responsabilidad estatal en este caso*, lo que debería permitir trasladar este precedente

> a otras situaciones similares de violencia sistemática o estructural contra grupos sociales desaventajados» (Abramovich, 2011: 22; el subrayado es mío).

No obstante, la oposición a la tipificación de delitos relativos a la violencia contra las mujeres en términos de genocidio, proviene en Argentina —como asimismo explica Patsilí Vásquez Toledo para Chile— «del mundo académico jurídico, por una parte, y también de parte de quienes conforman el sistema de justicia penal (jueces, juezas, fiscales, defensores, etc.).» Sostiene la autora que: «Esta oposición, en cualquier caso, no es un fenómeno nuevo, ni en Latinoamérica ni en otros países del mundo, especialmente en aquellos en que se sigue el modelo jurídico europeo-continental» (Vásquez Toledo, 2009:42).

Enfrentar la corriente criminológica hegemónica implica la respuesta de un ex juez de la Suprema Corte de Justicia de Argentina en un Encuentro en Buenos Aires: «…la muerte de un negro o judío constituye un mensaje para los negros y judíos, más no precisamente la muerte de una mujer constituya un mensaje para la otra mitad de la población».[29] De hecho, manifestó, que el Código Penal es suficiente para aplicar la pena agravada por discriminación.

Este argumento obedece a dos grandes líneas argumentativas que desde los años noventa en América Latina se oponen a normativas «especiales», según señala Vásquez Toledo:

> «La primera, sostenida tanto en esa época como en la actualidad, afirma que la llamada violencia intrafamiliar –expresión acuñada en la mayor parte de las legislaciones para incorporar normas neutras para abordar el fenómeno– no reviste la gravedad suficiente para ser sancionada como delito especial, por lo que bastan las normas penales generales ya existentes. En tanto la segunda, afirma la falta de idoneidad del sistema de justicia penal para hacer frente a este tipo de conflicto social. Es decir, dada la particular complejidad de la

[29] Conferencia brindada en la sede de FEDUBA, Buenos Aires, 6 de junio de 2012.

> violencia en la esfera familiar, la justicia penal resultaría inadecuada para la resolución de estos conflictos» (Vásquez Toledo, 2009: 41).

La posible nueva ley para sancionar el feminicidio en Chile, probablemente «no permitirá reducir la tasa de estos delitos, como ninguna ley penal lo hace.» (Vásquez Toledo, 2009: 45). Lo cual implica observar los beneficios de la tipificación respecto de la decisiva importancia de su prevención, su imprescriptibilidad, memoria y lucha contra la impunidad.

La polémica acerca del tratamiento de «*lesa humanidad*» en el caso del feminicidio reside en el involucramiento del Estado. La argumentación es que los crímenes contra la humanidad y el genocidio hacen caer las garantías penales porque es el Estado el que comete dichos crímenes. El derecho debe garantizar los principios básicos de constitución del derecho, y el principio fundamental es el principio de igualdad ante la ley. Si acordamos con la definición de Lemkin (1944, citado por Feierstein, 2011) del genocidio como la destrucción de la identidad del oprimido y su reemplazo por la identidad del opresor. En el caso del movimiento que nació en Colombia y tomó alcance internacional para denunciar la violencia contra la forma de dar muerte a las mujeres quemándolas con ácido, es sin dudas, una forma de borramiento completo de la identidad. A mi entender, la polémica se entronca con la cuestión de la *diferencia* femenina, la construcción del *enemigo* y el ejercicio de la muerte en términos de los desarrollos de la *necropolítica* como la concibe Mbembe, que especificaré a continuación. Estos desarrollos comulgan con la propuesta epistémico-política del *Tercer feminismo*.

Discursos colonizados y espectacularización de las mujeres muertas por feminicidio

En los tiempos de guerra, los cuerpos femeninos, sus órganos reproductivos y su sexualidad se transforman en la extensión del territorio a conquistar. Mbembe explica cómo el racismo colonial de los siglos XVIII y XIX se ha trasformado en tres diferentes fenómenos en nuestro siglo y cómo la guerra actual adquiere ciertas particularidades (Mbembe, 2005). El primero enuncia la radicalización de la oposición entre el derecho de la gente a circular, por una parte, y por la otra, la desregulación de los capitales o flujos financieros. El segundo corresponde a las migraciones constitutivas de la globalización, que adoptan diversas formas: las migraciones consentidas pero vigiladas y las ilegales, clandestinas y el tráfico de personas. El tercer proceso es la guerra, situación de excepción que tiende a normalizarse y a inscribirse en la lógica de la rutina como fenómeno general de destrucción del enemigo[30]: no guerras por la descolonización y liberación de la opresión, sino guerras por los «recursos y la vida» que *libran su batalla en los cuerpos de los otros.* (Mbembe, 2005; el subrayado es mío).

El autor apela al concepto de *Necropolítica* para afirmar que la expresión máxima de la soberanía reside en el poder y la capacidad de dictar quién puede vivir y quién debe morir: ejercer la soberanía es ejercer el control sobre la mortalidad y definir la vida como el empleo y la manifestación del poder. Enfoca su análisis

[30] Que tiene en África como el espacio donde particularmente se desarrolla la nueva configuración de la guerra.

en la biopolítica y la función del racismo como instancia de legitimación del poder de matar y ejercer terror sobre determinadas poblaciones.

La raza y el racismo explican la función homicida del Estado[31], por sobre la clase. La raza es comprendida como sombra omnipresente en el pensamiento y la práctica política de Occidente. Sin embargo, se distancia de Foucault en la medida que no cree que el desarrollo del biopoder y el racismo de Estado —la función de muerte del biopoder— tengan su origen en mecanismos de formaciones socio-políticas de la Europa Occidental—. El antecedente más remoto se localiza para el autor en el sistema de plantación en América y, más cercano, el sistema colonial establecido en Asia y África —entre los siglos XIX y XX— en el que se observa la primera síntesis entre la masacre y la burocracia, como encarnación de la racionalidad occidental.[32]

En las estrategias coloniales de la modernidad reciente, herederas de legados previos, se combinan lo disciplinar, lo *biopolítico* y lo *necropolítico*. Aquí la muerte ya no es vista como un elemento inherente, co-constitutivo de la biopolítica para asegurar la homeostasis poblacional, sino como una tecnología política diferenciada.[33]

Su lectura nos interpela en relación con el concepto de feminicidio —en que las nuevas tecnologías de la destrucción están interesadas en inscribir a los cuerpos más que en los nuevos aparatos disciplinares— en el orden

[31] Para Mbembe no solo explican el poder homicida del Estado sino también el poder homicida de otras «maquinarias de poder». Éste es un concepto que Mbembe toma de Deleuze y Guattari, para referir a la modalidad que asumen las guerras contemporáneas (Kosovo y las guerras en África), luchas entre organizaciones, segmentos contingentes de gentes armadas, que la mayoría de las veces funcionan con total autonomía de los Estados.

[32] En otras palabras, si bien para Mbembe (2007) la discursividad foucaultiana tiene operatividad para sus análisis: «no resuelve, por ejemplo, el problema del significado de los fenómenos de violencia en el África contemporánea» (Mbembe, 2007:361).

[33] Esta distancia con Foucault se debería a que Mbembe siempre considera el contexto colonial y postcolonial, en que el poder se ha ejercido históricamente bajo el *estado de excepción* (Gigena, 2012). Además, al introducir el necropoder como una tecnología específica se acerca a Fanon, de quien retoma la lectura espacial compartimentada de la ocupación colonial para poder explicar las características de esta tecnología colonial.

de la economía radical que ahora se representa con la masacre. La *necropolítica* no discrimina entre los enemigos internos y externos y ejerce un terror sistemático sobre las poblaciones. Para el autor su función es mantener el mórbido espectáculo de la mutilación.

Como mencioné con antelación, Joshua Goldstein (2001) complementa este análisis al describir la conquista como una extensión de la violación y explotación de las mujeres. Arguye que para entender la conquista es necesario examinar:

1) la sexualidad masculina como causa de la agresión;
2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y
3) la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer.

En el libro *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (Žižek, 2003), el autor ofrece una interpretación sobre la violencia en las «guerras posmodernas» y la «ficción de la paz» en la que, según él, vivimos, así como la idea de una *víctima universal*.

> «Se trata, dice, de una extrema violencia física, conquista de territorios, pillaje; de violencia simbólica, la destrucción del universo simbólico del enemigo, el *culturocidio* como consecuencia del cual la historia que la humanidad ha estado contándose a sí misma ya no tiene sentido (…) Nuestra relación con este núcleo traumático-real del plus de gozar que nos perturba en el Otro está estructurado en fantasmas (acerca de la omnipotencia del Otro, acerca de «sus» extrañas prácticas sexuales, etc.). En este sentido, la guerra es siempre una *guerra de fantasmas*» (Žižek, 2003:127).

Necesito acudir aquí en estas páginas a la lucidez de Maribel Núñez Rodríguez (2011), quien escribió un artículo en el que dirigía su crítica tanto al feminismo como a las feministas que contribuyeron a la *espectacularización de Juárez*, y con ello, a la representación maldita de ese lugar, su lugar, en el mundo:

> «Me resultó totalmente sorprendente que la victimización más flagelante, la cara de horror más escabrosa que pude observar al enunciar mi procedencia, Ciudad Juárez, fue la de algunas feministas durante encuentros, congresos o manifestaciones. No estaba preparada para tener que deconstruirle prejuicios a quienes pensaba estarían *mejor informadas* sobre lo que implica el feminicidio, me di cuenta que para ellas también está tristemente asociado a Ciudad Juárez, como si fuese el único lugar en que ocurren estos crímenes»(Núñez Rodríguez, 2011: 5).

Son notorios los esfuerzos que las mujeres deben hacer para salir de la estigmatización de la *víctima*. Como mejor lo expresa Núñez Rodríguez (2011):

> «Pero resulta aún más complejo para la construcción de subjetividad proceder de un lugar estigmatizado por la violencia porque se te puede poner en la penosa condición de víctima, en el mejor y también el peor de los casos la persona desconocerá dónde se ubica Ciudad Juárez y qué pasa allí» (Núñez Rodríguez, 2011: 36).

Como afirmamos con antelación, Mohanty ha analizado la construcción de la «mujer del Tercer Mundo» como sujeto monolítico singular en el que llama «discurso humanista de Occidente»:

> «…(se) colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo, y por tanto, producen/representan un compuesto singular, *la mujer del Tercer Mundo, una imagen que parece construida de manera arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente*» (Mohanty, 2008: 121).

En su clásico artículo (1984) cuestionó las modalidades de colonización de las académicas feministas sobre los cuerpos de las mujeres del llamado *Tercer Mundo* con sus representaciones victimizantes y homogeneizadoras.

La *espectacularización* del mórbido tratamiento de los medios de comunicación —en el doble sentido de exotización y frivolización— se ha vuelto moneda corriente en nuestras sociedades. Tal es así que, importantes investigadoras como Segato (2003) han concluido que este registro mimético es funcional al incremento y crueldad con que se imprimen las violencias.

Mercantilización de los cuerpos feminizados

Un diagnóstico regional nos indica que el tema de las violencias contra las mujeres ocupa un lugar notorio en la agenda pública de los países, basado en una visión estereotipada que los medios construyen sobre las mujeres, sobre su sexualidad, sobre sus comportamientos, sobre sus vidas.

El gran desafío que marcó los debates en torno de lo *privado*, *doméstico* y *público* y las trampas que se encuentran contenidas en las demandas de los actores sociales —incluido el propio fallo de la Corte Interamericana en el conocido *Campo Algodonero*, que fue objeto de tratamiento especial en el apartado anterior—, motorizó la necesidad de una delimitación conceptual.

De este modo, como vimos, Segato (2011) avanzó en la discusión con las organizaciones del campo feminista en los deslindes conceptuales:

> «Que, a pesar de que toda violencia feminicida o femicida es un epifenómeno de las relaciones de género, pueden y deben distinguirse dos tipos de la misma: 1. la que puede ser referida a relaciones interpersonales —violencia doméstica— o a la —personalidad del agresor— crímenes seriales -; y 2. las que tienen características —no personalizables —destrucción del cuerpo de las mujeres del bando enemigo en la escena bélica informal de las guerras contemporáneas, y en la trata» (Segato, 2011:11).

Sin embargo, estos progresos que surgen a la luz de los debates que confluyen en el campo académico y las luchas feministas, no han sido tomados por los medios de comunicación con la responsabilidad ética que amerita. Aun existiendo leyes que aprobaron uno a uno los países latinoamericanos que mencionamos, tipificando como feminicidio al epifenómeno.

Así, si hacemos una revisión de las conclusiones a las que arriban los diversos trabajos, tanto en el análisis que Maribel Núñez Rodríguez (2011) realiza de los medios de comunicación mexicanos, cuando los periódicos refieren a las *muertas de Juárez,* como en el estudio reciente de la investigadora Fanni Muñoz (2014) de la Pontificia Universidad Católica de Perú sobre la prensa escrita(en las cuatro estrategias de construcción de las noticias identificadas);o bien en el que corresponde a Elizabeth Castillo (2008) en Colombia, o a nuestra investigación en Argentina, existen claras coincidencias.

Para Muñoz (2014), las siguientes dimensiones:«i) la enfatización del acto criminal, ii) la espectacularización del crimen iii) la invisibilización del perpetrador y naturalización del cadáver y iv) la emergencia de la visibilización del feminicidio, se inscriben en tres repertorios discursivos en disputa en la representación de lo que entendemos como feminicidio: un repertorio criminal —en donde el feminicidio es un crimen como otros—, el repertorio discursivo del patriarcado y la crisis de la masculinidad, y, finalmente, un repertorio de derechos asociado a la visibilización del feminicidio. Sostiene la autora:

> «Pese a la heterogeneidad de repertorios en competición y a las cambiantes posiciones de sujetos que enuncian diversos puntos de vista sobre el acto feminicida y su significación en la representación que hace la prensa escrita, queda como hipótesis que al explorar más en profundidad se tiende a presentar como representación predominante los asesinatos de mujeres como crímenes pasionales, lo que desvirtúa el carácter social del acto feminicida, y contribuye a reforzar los este-

> reotipos que ubican a las mujeres en una posición de subordinación y desvalorización frente a los varones» (Muñoz, 2014:35).

Muñoz (2014) concluye que, «La prensa, al presentar la noticia como lo hace, patologiza este fenómeno, a la vez que sanciona veladamente a la mujer por haber cuestionado la masculinidad del hombre, y así el crimen sería un castigo legítimo» (Muñoz, 2014: 23).

Observemos el análisis que realiza la investigadora mexicana Núñez Rodríguez (2011):

> «El feminicidio que por sí mismo es un generador de atención se convirtió en el regodeo mediático de la sangre, por mucho tiempo los esfuerzos feministas por denunciar se vieron reducidos al mórbido espectáculo del documental sobre el asesinato serial. El feminicidio se convirtió en una especie de un gran hoyo negro, que arrastraba cualquier intento por denunciar hacia el misticismo de la muerte obscura, basta ver como la prensa bautizó el fenómeno: las muertas de Juárez. Tal etiqueta evoca a mujeres que aparecen muertas sin aclarar si se tratara de una epidemia, un embrujo o un asesinato, son sólo cuerpos sin vida con innumerables marcas que luego el espectador se encargará de observar. Todas las especulaciones, reportajes, artículos y documentales se quedaron en meros actos descriptivos que terminaban ahogando las denuncias, el papel sombrío del estado mexicano y el esclarecimiento de los asesinatos» (Núñez Rodríguez, 2011: 45).

Cabe citar también el estudio de Elizabeth Castillo sobre la realidad de la muerte de mujeres en Colombia. La autora coincide en que las muertes violentas de mujeres sean tratadas como si fueran casos aislados de violencia y no como un problema social a enfrentar (Castillo, 2015). El trabajo de Castillo sostiene que al analizar los medios de comunicación, la acción institucional y los relatos personales, se revela, subsiste una legitimación cultural de la violencia contra la mujer. De inmediato el crimen es im-

putado al mundo pasional. Este marco cultural de referencia atribuye el suceso a los celos, descriptos como si fuesen una fuerza devastadora que es explicación suficiente de lo ocurrido. Según la autora los resortes culturales principales de esa construcción cultural son tres: la romantización del amor de pareja, según lo cual quien no tiene pareja no vale nada y la una pertenece al otro; el segundo es la pretensión de que la violencia surge de forma repentina y es ejecutada por locos; y la tercera es la psicologización de la conducta humana que supone a la persona como escindida en compartimentos separados, uno de sentimiento, otro de pensamiento y razón (Castillo, citado por Myriam Jimeno, 2008).

Argentina no es ajena a este tratamiento. Según el informe presentado por el Observatorio de Femicidios *Adriana Marisel Zambrano*, contabilizó 277 feminicidios de mujeres y niñas en 2014. En el año 2011 el mismo registró 282 feminicidios, de los cuales el 70% se cometieron en el domicilio de la víctima. En el año 2013 alcanzan a 295 feminicidios, de los cuales el 58% de los asesinatos ocurrieron en la vivienda de la víctima, vivienda compartida y/o vivienda del femicida. De los cuales el 63% fueron cometidos por un varón, esposo, pareja, novio o amante, el 7% por otros familiares, y un 5% por padres y padrastros. Respecto de la edad, las violencias que sufren las mujeres, si bien ocurren a lo largo de la vida, la curva es más pronunciada entre los 19 a 50 años de edad. El lugar más inseguro es la vivienda o ámbito conocido por la víctima: de 10 feminicidios 6 fueron cometidos en estos ámbitos, mientras que un 8,7% de los asesinatos se dan en la vía pública.

Las violencias contra las mujeres se han vuelto en estos tiempos, tal como mencionamos, moneda corriente. Tratadas a diario en los noticieros y periódicos, convirtiendo casos emblemáticos en mercancías, con idéntico tratamiento al que señalan los estudios citados. Se victimizan y se culpa a las mujeres y, en pocas ocasiones los medios hablaban de feminicidio. Un ejemplo claro es el tratamiento contrapuesto mediático de dos adolescentes de Buenos Aires que, a través de la construcción de la *víctima buena* frente a la *víctima mala* se daba lugar a la legitimación

de los crímenes. Me refiero a Ángeles Rawson y a Melina Romero. Ambas encontradas asesinadas; sus cuerpos fueron hallados entre la basura, colocados dentro de bolsas de residuos, en un predio del CEAMSE —basural de Buenos Aires— dentro de una localidad marginal y periférica de la ciudad, José León Suárez.[34]

En el asesinato de Ángeles fue involucrado un solo hombre, mientras que en el de Melina se acusa a un grupo de varones tras la negativa de la joven a mantener relaciones sexuales con ellos. Se cumple en este caso la tesis de Segato, «el crimen de estupro resulta de un mandato que emana de la estructura de género y garantiza, en determinados casos, el tributo que acredita el acceso de cada nuevo miembro a la cofradía viril» (Segato, 2003: 24). La actitud desobediente de la joven amenazó el mandato masculino desestabilizando la virilidad comprometida en ese acto ritual. La reacción fue el ultraje y los golpes que ocasionarán su muerte.

Uno de los periódicos de mayor difusión tituló la nota referida a Melina como: «Una fanática de los boliches, que abandonó la secundaria» (13/09/2014)[35]. Melina volvió a ser muerta por los medios. Estereotipada según cómo se vestía, cómo se comportaba, cómo era como estudiante, se depositaba en ella y en su madre la culpa de lo que le sucedió: «la comunidad se sume más y más en una espiral misógina que, a falta de un soporte más adecuado para deshacerse de su malestar, le permite depositar en la propia víctima la culpa por la crueldad con que fue tratada» (Segato, 2011: 34).

Como explica Núñez Rodríguez (2011) refiriéndose a Ciudad Juárez,

> «…aunque estoy de acuerdo en que no se puede impedir que la asociación se haga ya que la ciudad es un punto de partida, esto no implica que sea la primera vez en la historia que ocurre algo similar, ni tampoco es, lamentablemente, el único lugar dónde han ocurrido, entonces me niego de forma tajante a considerar femi-

[34] Los cuerpos fueron hallados el 11 de junio de 2013 y el 22 de septiembre de 2014, respectivamente.

[35] http://www.clarin.com/policiales/fanatica-boliches-abandono-secundaria_0_1211279038.html

> nicidio como sinónimo de Ciudad Juárez, por extensión me niego a considerar mujer juarence como sinónimo de víctima» (Núñez Rodríguez, 2011: 45).

(Como) malditas perras

> «Araceli Ramos, Serena Rodríguez, Noelia Akrap, Ángeles Rawson, Melina Romero, Daiana García. Tiradas a la basura, al costado de la ruta, en un descampado. Usan shorts, tienen novios, salen de noche. Las construyen poco a poco, como si fueran culpables. Tiradas a la basura en la bolsa de consorcio: igual que se tira un forro, la cáscara del zapallo, los papeles que no sirven y los huesos del asado entre tantas otras cosas. Tiradas como si nada, como objetos de consumo que ya fueron consumidos. Agarrarlas, asustarlas, verlas rogar, desnudarlas, humillarlas, violarlas, después matarlas, meterlas en una bolsa, tirarlas a la montaña de restos de la ciudad. Ya terminó el predador. Seguirán la policía, los abogados, los jueces y las cámaras de TV: sigue la carnicería en una especie de show que explica los femicidios» (Cabezón Cámara, 2015: 1).

La modalidad de mimetizar a las mujeres con la «basura» se ha tornado una práctica horrorosa e impúdicamente habitual en Argentina. Estamos en condiciones de hablar de una forma de la *pedagogía* que describe este escenario del capitalismo contemporáneo. Las violencias contra las mujeres se presentan así como una «lengua franca» (Segato, 2003), como una *pedagogía de la crueldad*, explica la autora. De allí la importancia de apreciar los mensajes simbólicos que dejan los actos que reproducen los medios masivos como actos de habla; que comunican y emanan mensajes subliminales que es preciso decodificar.

Desde el arte, la *performance* titulada *No perdemos nada con nacer* de la artista guatemalteca Regina José Galindo trata de incidir en este cambio cultural que se torna a todas luces eminente. Galindo se mete adentro de

una bolsa de plástico transparente e inscribe esta frase: «Como un despojo humano, dice, soy colocada en el basurero municipal de Guatemala».[36]

Esta artista, que nació en 1974 en Guatemala en la época del genocidio que dejó 260.000 muerta/os y desaparecida/os —un 83% indígenas mayas—, es reconocida internacionalmente por sus *performances* y recibió numerosas críticas del *establishment* local por las intervenciones agresivas en su propio cuerpo. Entre esas marcas indelebles, la palabra *Perra* aparece cincelada en su pierna con el borde cortante de un cuchillo.

En una entrevista la artista narra el contexto de su obra de este modo:

> «En el 2005 aparecieron varios cuerpos de mujeres asesinadas a las que previamente a matar, habían torturado y marcado con navaja con textos como malditas perras, muerte a todas las perras. Esto detonó la idea para hacer *Perra*. Era una forma de tomar el control y el poder con mi propia mano. Guatemala es un país machista hasta el tuétano, el insulto preferido por los hombres es llamarte puta, perra. Para mí no es un insulto, y adopto la palabra y la marco en mi piel como una forma de resistencia» (Entrevista realizada por Christelle Faucoulanche).[37]

Todas las *performances* se inscriben en un régimen sensible vinculado a las violencias contra las mujeres. Cito algunas de ellas, a modo de ejemplo: «Que la vida de una mujer en Guatemala pende de un hilo» (1999); «Lo voy a gritar al viento»; o en la intervención titulada «El dolor en un pañuelo» (1999), en la cual se narran los abusos cometidos en contra de las mujeres en Guatemala. En un *perfomance* en particular llamada *Treinta violaciones en sólo dos meses*, Galindo elige el recurso de la sombra de un cuerpo desnudo, que posa amarrado a una cama vertical, sobre el cual se proyecta el título de una noticia.

(279) Golpes, se trata de una acción sonora que es anunciada de este modo por la artista: «Encerrada en un cubículo, sin que nadie pueda

[36] Para ampliar esta información, véase el sitio web de la artista: www.reginajosegalindo.com
[37] http://revistavozal.com/vozal/index.php/entrevista-a-regina-jose-galindo

verme, me doy un golpe por cada mujer asesinada en Guatemala del 1 de enero al 9 de junio del 2005» (Regina José Galindo, website).

La violencia ficcional sobre el cuerpo femenino, desnudo, ultrajado, proyecta un cuerpo social y político construido en un lugar y un tiempo, en una, realidad que para la artista, es violenta y no logra conmover.

Inspirada en el trabajo de la artista francesa Gina Paine[38], esta forma sofisticada de narración, la de un cuerpo que se abre para que otros cuerpos se puedan mirar en él, expone el dramatismo de los cuerpos femeninos/feminizados degradados a restos. Y dejan ver en este gesto de des-humanización, el síntoma de la especificidad de las guerras contemporáneas, y el interrogante acerca de nuestra diferencia, la diferencia femenina.

La mutación del campo sexual y la introducción de la *mirada pornográfica* en América nos permite pensar la escena contemporánea global de la desposesión en el marco interpretativo de la discusión humano-no humano. La modernidad/colonialidad es el paradigma que surge en América Latina para comprender lo que la filósofa y educadora popular feminista María Lugones describe como una partición fundante de la modernidad/colonialidad: la dicotomía humano-no humano. Con la colonización, los europeos introdujeron la dicotomía racial que supuso que los colonizados sean categorizados como seres sin razón y seres des-generizados.

La exterioridad de la mirada pornográfica y perversa sobre el cuerpo y la representación focalizada y objetivada de sus placeres se encuentra asociadas, según Segato (2014) a: «la exterioridad colonial moderna, exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad rapiñadora de la naturaleza, exterioridad administradora de los recursos, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia, ya apuntadas por Aníbal Quijano y por Walter Mignolo, en sus textos y que aquí traduzco en términos de ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora» (Segato, 2014: 8).

En su sensible relato, Katsí Yarí Rodríguez Velázquez deja entrever su

[38] «Si j'ouvre mon *corps* afin que vous puissiez y regarder votre sang, c'est pour l'amour de vous : L'autre» *Lettre à un(e) inconnu(e)*. Gina Pane. (Su traducción al castellano: «Abro mi cuerpo para que ustedes se pueden mirar», citado en http://www.revistavozal.org/perrasxoloitzcuintles/wp-content/uploads/entrevista-R.-jose-galindo-final.pdf).

propia experiencia de enfrentar esa mirada expurgadora del varón blanco en las calles de la ciudad de Buenos Aires:

> «Iba de camino hacia la Plaza de Mayo, o, por lo menos eso pensaba, hasta que comencé a caer en cuenta de que nuevamente estaba perdida. Entonces, observé lo que me rodeaba. A cuatro pies de distancia, frente a mí, caminaba un hombre *blanco*, muy alto y rubio, vestido de chaqueta y corbata. Me impresionó porque aparentaba estar tan perdido como yo. Mientras reparaba en esto, noto frente a nosotros dos, un motorista que nos da la espalda y al quitarse su casco, deja ver un «*dread lock*» largo y hermoso. Y recuerdo haber sentido paz al ver su cabello, como si ese "*dread lock*" tendiera un puente, entre nosotros, por lo menos así lo sentí. No obstante, al pasar frente a este chico, él se acercó y a muy poca distancia de mi rostro, en voz muy alta, me dijo: "Vos sabés que sos el sueño de mi vida." En ese momento, el hombre *blanco* que caminaba frente a mí, voltea para mirarme, se detiene, me deja pasar, se le acerca al motorista y le dice, también en voz alta: "Es el sueño de todos". Los oigo reírse, volteo, y veo cómo sí se tiende un puente entre ellos, se dan la mano y cada uno continúa su camino en direcciones contrarias. Y recuerdo el dolor, la frustración y la impotencia porque ése es mi cisma. La sensación de estar perdida en una mirada de la que no se escapa. Una mirada que narra la historicidad de mi cuerpo, que activa tantas expectativas y referencias que no me pertenecen» (Rodríguez Velázquez, 2011: 45).

La autora, tratando de encontrar una explicación a esta afección que petrificaba su ser (Fanon, 1952), analizó el contexto de la aparición histórica de la edición de la Revista *Playboy* Argentina del mes de agosto de 2011, «mercadeada como un número histórico ya que por primera vez, dice, en la historia de la revista argentina, una mujer negra aparece en su portada. Una modelo y ex reina de belleza colombiana, quien también forma parte de las llamadas *secretarias de Sofovich* en el programa de televisión de importante audiencia *La noche del domingo* fue la mujer elegida. La tipo-

grafía más grande es reservada para referirse a ella como *Infierno Negro, la secretaria más hot de la tele*. (…) Ni una sola palabra de la chica media y las fotos nuevamente exaltan su trasero o sobran las insinuaciones sexuales por medio de fotos en los que sus dedos están en su boca y su gestualidad es provocativa. Los únicos dos negros que aparecen en *Playboy Black*, María Nela Sinisterra y Malcolm X» (Rodríguez Velázquez, 2011: 46).

En lo que sigue abordaré los imaginarios sexistas coloniales que sostienen la lógica mercantilista denunciada por el afrofeminismo.

EXILIO, COLONIALIDAD Y NATURALEZA. IMAGINARIOS SEXISTAS COLONIALES

He tratado de informar sobre las violencias «esculpidas» (Ortega Sánchez, 2013) de forma indeleble en los cuerpos feminizados en el orden social falogocéntrico, sostenido por la sociedad del espectáculo y su imperiosa necesidad de crear una *víctima universal*. Me adentré en la perspectiva jurídica de la tipificación de los crímenes informados como feminicidios. Proseguí con la espectacularización de *las muertas*, devoradas en la lógica caníbal de la mercantilización capitalista, como su síntoma y como pedagogía singular, en el clima epocal.

Me interesa en este capítulo, abordar la relación expresiva que existe entre la depredación de la naturaleza y la violencia sobre el cuerpo femenino en un momento temporal único del estadio del capitalismo por desposesión (Harvey, 2003), el cual se erige como un nuevo lenguaje de comunicación en nuestro mundo contemporáneo.

La disputa de territorios, el modelo del agronegocio, las industrias extractivas, las maquilas, las guerras difusas, las luchas por el control del narcotráfico, junto con las mafias, imprimen de violencia real nuestro mundo. Tal como afirma Segato (2014) en una entrevista, «el cuerpo de las mujeres es particularmente afectado por este paradigma territorial de la política».[39]

No es posible comprender la lógica mercantilista bajo la cual propongo que sean tratados los feminicidios, sin enmarcarla en el paradigma de la modernidad/colonialidad. El mismo surge en América Latina y se funda en aquello que, como adelanté, María Lugones describe como partición fundante: la dicotomía

[39] Entrevista a Rita Segato, por Karina Bidaseca: «Mujer y cuerpo bajo control». *Revista Ñ*, 10 de febrero 2014.

humano-no humano. Como mencioné, con la colonización, los europeos introdujeron la dicotomía racial que supuso que los colonizados sean categorizados como seres sin razón. Esa deshumanización se tradujo en el trato impuesto respecto de la producción económica, del conocimiento y la imposición sexual. La hegemonía cultural que las potencias europeas obtuvieron por medio del colonialismo se expresa a través de la adaptación a la cultura del conocimiento europeo. La introducción colonial de la dicotomía hombre-mujer, macho-hembra es heterosexualista (Lugones, 2008); el significado de esa heterosexualidad depende de la dicotomía.

Tal como expresa en su texto "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial" (Lugones, 2008):

> «(…) es parte de su historia, que en el Occidente, sólo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres. Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con los animales pequeños. Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser *seres sin género*, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad» (Lugones 2008: 94).

Por ello para Lugones «los indios y negros no podían ser hombres y mujeres, sino *seres sin género*. En tanto bestias se los concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control. (…) En tanto bestias, se los trató como totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligroso para la mujer. "Mujer" entonces apunta a europeas burguesas, reproductoras de la raza y el capital» (Lugones, 2012:2).

Esa mujer burguesa se encuentra entonces dirigida por la emoción, más que por la razón, y concebida como casta, sexualmente pura, pasiva y heterosexual.

Lugones afirma que la colonia destruyó la constitución de cada persona, de cada comunidad, de prácticas y saberes interconectados y con ello, las formas de comprender el mundo se tornaron inasequibles. A la vez dicha destrucción de la comunidad implicó tratar al macho indígena como una autoridad de la comunidad y como mediador con el mundo blanco, relegando a las hembras indígenas al status de convertirse en seres desgenerizadas y racializadas.

Al respecto, Rita Segato (2014) cita un experimento de «antropología reversa» entre los indígenas Matis de la Tierra Indígena Vale do Javari, en el Estado de Amazonas, que Bárbara Maisonnave Arisi expone en su artículo *Vida Sexual dos Selvagens (Nós): Indígenas Pesquisam a Sexualidade dos Brancos e da Antropóloga*. Arisi presenta el efecto causado por la llegada de películas pornográficas a aldeas extremamente distantes de los grandes centros:

> «En la aldea Aurelio, una de las transformaciones había sido provocada por la existencia de una placa solar que antes era usada para la iluminación de la escuela y ahora estaba conectada a un conversor y una batería de camión que proveía así de energía una televisión y un aparato de DVD. En la otra aldea, siete horas de canoa con motor 8HP río Ituí abajo, la televisión y el DCD eran alimentados por un generador movido a combustible —llamado *combustol*— en el Amazonas. En ambas TVs, uno de los programas era asistir a ver películas pornográficas compradas o trocadas en las ciudades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant o Tabatinga (AM), en Brasil, o en Leticia, Colombia» (Maisonnave Arisi, 2012: 56, mi traducción del portugués).

Segato utiliza ello para analizar lo que define como: «el encuentro del ojo indígena con la pornografía: la sorpresa, la perplejidad, la curiosidad, el asombro de los Matis frente a las escenas que, en comunidad, viejos, adultos, jóvenes y niños, atónitos, veían cada tarde intentando descifrar en qué consistía todo aquello que entendieron como *sexo de blanco*. Pero hay

que entender que no se trata, como enfatiza la autora que cito, solamente de una diferencia relativa a las formas que la propia práctica sexual asume —posiciones, etc.—, sino a la relación misma de los sujetos con su sexualidad y con el cuerpo, aproximándonos aquí de alguna forma a las distintas pedagogías del sexo que emanan de la diferencia señalada por Foucault entre una «ars erótica», con su énfasis en la experiencia del placer, y una «scientia sexualis», con su énfasis en la representación y en la exterioridad (Foucault, 1990, citado por Segato, 2014).

La voz de Moira Millán, mapuche, coincide con las posiciones del feminismo de y descolonial:

> «El dominador a su vez estratificó desde su sexismo y racismo la belleza de la mujer, las musas inspiradoras de toda admiración son sin duda las mujeres blancas, las mujeres negras por el contrario eran despreciadas, mal tratadas esclavizadas. Esos hombres alimentaban sus fantasías sexuales atribuyéndole al cuerpo de la mujer negra la tentación del pecado, el deseo del cuerpo de la mujer negra y su accesibilidad ha perdurado como imaginario racista y sexista hasta el día hoy mientras que la mujer indígena es considerada como carente de cualquier tipo de belleza hasta de femineidad como si fuera solo una hembra mamífera responsable de reproducir fuerza de trabajo. Sin duda el principal interés que ha mostrado el conquistador con nosotras es nuestra capacidad de supervivencia y nuestra fortaleza para el trabajo. A pesar de considerarnos aberrantes y feas no dudaron en seguir violándonos primero en condiciones de esclavitud y luego como trabajadoras domésticas» (Millán, 2011: 42).

Estos debates informan acerca de la colonialidad del género, de las representaciones que invocan la racialización de los cuerpos femeninos y, como vimos, son reproducidas a través de la construcción mediática en la clasificación de *buenas víctimas*—blancas— y *malas víctimas*—mujeres no blancas—. Las mismas asocian las dimensiones intersectadas de clase/raza.

Tomaré en lo sigue, los discursos de dos mujeres indígenas mapuches: Moira Millán y Liliana Ancalao. Me interesa comprender la genealogía de las violencias de la colonialidad persistiendo en las prácticas. La poesía de Liliana Ancalao, *lamgen* de la Comunidad mapuche-tehuelche Ñamkulawen, nacida en Comodoro Rivadavia, provincia de Chubut —Argentina— se inscribe en otro registro, el literario, tematizando a la mujer en el entramado de la naturaleza y la cultura. Escribe, entre otros el ensayo *El idioma silenciado* (2000), y dos poemarios: *Tejido con lana cruda* (2001) y *Mujeres a la intemperie-Pu zomowekuntumew* (2007). En este último, que será el que abordaré, el frío —Wutre/La lluvia—Mawün/El viento—Kürüf, construyen un espacio-tiempo para pensar la fundición del cuerpo femenino con el territorio y la naturaleza. Con-fundiendo su cuerpo con la naturaleza, busco analizar los impactos de su obra en el debate esencialismo/anti-esencialismo dentro del movimiento feminista—que se manifestó en los años de 1970 y posteriormente en la línea del eco-feminismo— para insertar su praxis en el paradigma de la colonialidad del poder (Quijano, 2000).

Finalmente, la incorporación de la magnífica obra el *Museo Travesti del Perú*, del *performer* Giuseppe Campuzano me permitirá revisar la discusión acerca de la categoría que denominé en otro trabajo *nomadismo identitario* (Bidaseca, 2013). La figura del travesti, enfrenta uno de los retos más subversivos a los sistemas de categorización unívoca de la identidad heteronormativa. Tal como muestra Campuzano, incrustado en el barroquismo del ornamento, el cuerpo travesti expone una subversión profunda de la imposición colonialista de la modernidad.

Racismo, naturaleza, colonialidad y pedagogía: el secuestro de mujeres indígenas y la imposición del patriarcado entre los *selk´nam* de Tierra del Fuego

Como mencioné con antelación, Rita Segato interpretó magistralmente la violencia expresiva en su libro *Las estructuras elementales de la violencia*

(2003). Luego, en su invalorable contribución a comprender ese lugar emblemático de la globalización económica y del neoliberalismo, describió densamente *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2003). Allí afirmó que la violencia sexual tiene componentes más expresivos que instrumentales. No se realiza para un fin determinado; la violencia sexual es expresiva de una dominación, de una soberanía territorial, que se expresa en ese territorio-cuerpo como emblema de todo el territorio. «El cuerpo de la mujer emblematiza el hambre territorial, la angurria territorial y es pedagógica sobre el territorio-cuerpo de la mujer» (Segato, 2014: 10).

En su artículo "Mujer mapuche: explotación Colonial sobre el territorio corporal" (2011), Moira Millán escribe lo siguiente:

> «Casi dos siglos tardó el conquistador e invasor a nuestro continente, en reconocer que los pueblos originarios éramos personas y no animales, sin embargo y a pesar de ese "reconocimiento" las sociedades surgidas a la luz del *progreso* de la cultura hegemónica siguen resguardando en el inconsciente colectivo de que lo bárbaro, salvaje, feo y malo es inherente a lo indígena» (Millán, 2011: 42).

Desde 1878 a 1885 los pueblos indígenas denuncian el genocidio que se llevó a delante bajo el nombre de *Conquista al desierto*. El eufemismo *desierto* contradecía la existencia de un extenso territorio poblado por naciones milenarias: el pueblo mapuche, los Aonikén, llamados tehuelches, los Onas, yámanas, y Alalkalufes.

Del otro lado de la cordillera, en Chile, recibió el nombre de *Pacificación de la Araucanía*. Tesis recientes, como la de Sylvia Vignolo Raschetti (2010)[40], documentan la existencia de campos de concentración y exterminio en Valcheta y Chichinales —provincia de Río Negro—. El relato in extenso que Moira Millán recibe de transmisión oral de su tía es, en este sentido, elocuente:

[40] Véase Sylvia Vignolo Raschetti. 2010. *Indios y Tierras Fiscales. Provincia de Río Negro 1988-2007, una aproximación a la racionalidad gubernamental.* Tesis de Maestría en Relaciones del Trabajo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

«Como en toda guerra las mujeres son un botín, como símbolo de sometimiento, el ejército argentino violaba y torturaba a las mujeres. Para ejemplificar un poquito en qué consistía las torturas de las que hablo voy a narrarles dos anécdotas que me fueron contadas por ancianas que ya han fallecido. Una de ellas mi abuela Selmira Práfil quien recordaba los siguiente: "… dicen que lo winka llegaban a los tiros, disparaban contra toda la gente mapuche, así dice que quedo mi tía loca, pofo taba la pobre tía, que dicen que tenía su bebé recién nacido y como estaba débil por el parto y casi ni comían lo mapuche porque lo winka le negaban la comida se iban enfermando y muriendo en el camino, así dice que ella iba bien mal con su hijito meta llorar, arrastraba el pié pa caminar, y retrasaba a toda la gente entonces vino un winka que estaba a caballo, un soldado y le pidió su bebe, y ella se lo dio porque pensó que iba a llevarlo por delante en el caballo, y el soldado tiró la criatura los perros que tenían, dicen que tenían mucho perro bien malo que usaban para cazar a los mapuche y así lo mataron al hijo de la tía a mordiscones, la tía se volvió loca después de eso…". Otra historia similar la de una tejedora mapuche cautiva en esos campos de concentración de quién no sé su nombre solo me ha llegado el siguiente relato; "… Era una mujer mayor de unos 60 años tal vez, estaba cautiva con varias de sus hijas, a su marido lo tenía en otro campo de concentración y ella no sabía nada de él, un soldado le prometió que si ella le tejía un makuñ—poncho— lo iba a poder ver, ella aceptó, pero él le corto la piel de la yemas de los dedos para que no pueda tejer y se burlaba de ella, aun así sangrando y en carne viva terminó su trabajo el soldado trajo al marido y lo degolló delante de ella." Ustedes comprenderán que se ha transmitido nuestra verdad de boca en boca, mientras que los volúmenes de mentiras editados y publicados por el estado invasor, ha sido lo definido como documentos históricos, verdad absoluta y con carácter de científica, mientras que la historia oral aun hoy busca ser validada. El umbral del dolor del pueblo mapuche alcanzó límites inimaginables, pero las mujeres mapuches hemos sido las más perjudicadas en este proceso de colonización, la reinstalación de la esclavitud por parte del estado argentino que subastaba a mujeres, hombres y niños en las plazas públicas, para que los criollos comprasen indígenas, para el servicio doméstico: mujeres y niños, hombres para el trabajo rural, disgregó a la familia, y cometió apropiación ilegal de nuestros niños, la mujer mapuche

> sufrió el dolor del arrebato de sus hijos la separación de sus maridos y fue reducida a todo tipo de servidumbre» (Millán, 2011:43).

El cuerpo de la mujer, la primera de las colonias, es significado como extensión del territorio y la soberanía (Segato, 2003), concebido como naturaleza. Tal interpreta nuestra investigación realizada junto Marta Sierra *Postales femeninas desde el fin del mundo. El Sur y las políticas de la memoria* (2012), el desarrollo de estos significados pueden ubicarse en el período de la modernidad/colonial. La misma trata sobre los viajes de fines de siglo de los expedicionarios europeos a *Trapalanda*, nombre con el que se conocía la mítica región de la Patagonia. En ese escenario, nos interesó bucear en la vida de Lola Kiepja, la última chaman *selk'nam* de Tierra del Fuego.

Figura 2. Lola Kiepja

Lola sintetizaba la mujer que en el sitio más austral del mundo resignificaba, la trama del proyecto de extinción de un pueblo, uno de los tantos

que perecieron en más de cinco siglos de colonización, modernidad e imperialismo. Su voz había sido grabada por Anne Chapman (2002), una de las pocas etnógrafas que mereciese reconocimiento por haber llegado, en los años sesenta, a nuestras costas, allá donde se hunde el mar, y por haber llevado a cabo una investigación pionera en lo que Mary Louise Pratt (2011) denomina una «zona de contacto».

Figura 3. Mujeres *selk´nam*

En la reconstrucción antropológica de Chapman, escuchamos la voz de Lola y sus cantos, recreando las escenas y acciones de aquellas imágenes que había captado el explorador Martín Gusinde: hombres preparados para el ritual del *hain*, luciendo sus cuerpos desnudos y pintados con diseños geométricos en arcilla roja y blanca.[41]

[41] El último *hain* se fecha en el año 1933. Las expediciones de Gusinde al área tuvieron lugar entre los años 1919 y 1922 y vivió cuatro meses con los *selk'nam* en 1923. Estudió a fondo la ceremonia del *hain*.

Figura 4: Mujeres y varones *selk´nam* durante la ceremonia del *hain*

En 1889, escribe la etnógrafa, un aventurero secuestró a once *selk'nam* en la costa del Estrecho de Magallanes. Fueron exhibidos en una jaula de hierro en París. El caso quizás más conocido de los secuestros es el llevado a cabo en 1830 por el Capitán Robert Fitz-Roy, comandante del Beagle, de cuatro nativos de Tierra del Fuego: una niña de ocho años de ascendencia mixta yagán, y kawésqar, llamada por los europeos como Fueguía Basket; dos jóvenes nombrados como York Minster y Boat Memory, y un yagán cuyo nombre era Orurdelicone y que será recordado por la historia como Jemmy Button. Luego de vivir en un internado inglés, regresarían a Tierra del Fuego en diciembre de 1832, con la segunda expedición de reconocimiento del Beagle.

La ceremonia secreta del *hain* consistía en una iniciación por la cual los varones jóvenes —*klóketen*— debían pasar diversas pruebas para llegar a conocer los *secretos* de la adultez masculina. El lugar era seleccionado con cuidado: un lugar en el interior de un bosque y lo suficientemente apartado de la aldea, para ocultar a las mujeres la actividad de los hombres.

Se erigía allí una choza ceremonial, denominada *hain,* de forma cónica, montada sobre siete postes principales, con la entrada orientada hacia el este. Cuatro de los postes representaban los cuatro cielos y junto con los tres restantes recibían nombres ceremoniales en lengua *selk'nam* y Haush. La choza ceremonial simbolizaba el cosmos y los cuatro *cielos del infinito* que se concebían como «las cordilleras invisibles del infinito» en palabras de Ángela Loij (Chapman, 2002:127).

Los candidatos debían pasar por un examen que demostrara su fortaleza física —como buenos cazadores de guanacos, estaría en sus manos la supervivencia física del grupo—, como así también emocional. En la choza del *hain*, los klókelen eran acosados por las apariciones terroríficas de los espíritus, como el Shoort —del Sur— o Shéit —lechuza—.

Figura 5. Varones jóvenes llamados *klóketen*

Shoort era el más dinámico y activo y el más temido por las mujeres y los niños. Se creía que vivía bajo la tierra con Xalpen —la luna caníbal— y que como ella, surgía del fuego en el medio de la ceremonia. Su presencia marcaba el inicio y el final del rito. A diferencia de Gusinde, Chapman le da un giro feminista a la interpretación de la ceremonia del *hain*: *Shoort* representaba el sol que controlaba el poder femenino nocturno de Luna quien amenazaba permanentemente con reinstaurar la tiranía del matriarcado. «Si las mujeres obtuvieran el poder otra vez, Luna —la noche— suprimiría a Sol —el día— y aniquilaría las fuerzas patriarcales de la sociedad» (Chapman, 2002: 151). Shoort había también descubierto el secreto del poder de las mujeres en el *hain* femenino y era quien había fundado la sociedad patriarcal. La base ideológica de los mitos del *hain* son fundamentales para Chapman: no sólo dan una explicación de por qué el patriarcado es necesario, sino que también justifican una estructura de poder y una fórmula para mantenerlo (Chapman, 2002: 118). Quizás allí radica el hallazgo de Chapman, el de mostrar los modos en que la teatralidad del rito interroga y explica un orden social que debe permanecer como inmutable.

La ceremonia del *hain* concluía cuando uno de los Klóketen desenmascaraba al espíritu y descubría el *secreto*: que los espíritus no eran sino hombres de su propio campamento disfrazados.

> «Los secretos rodean la ceremonia del *hain*. Muchos de sus informantes manifiestan expresamente la necesidad de preservar ese misterio. En varias ocasiones, Chapman señala, por ejemplo, que Lola no le ha confesado todo lo que sabía y que nunca se atrevió a preguntarle directamente si los hombres creían que habían guardado su secreto del *hain* sin conocimiento de las mujeres, o si el *hain* era una ceremonia para someterlas. Pero más importante aún, el mantenimiento de la sociedad *selk'nam* se basa en la preservación de un secreto fundacional: la instauración de un *hain* dirigido por los hombres termina con la dominación de las mujeres y la sociedad matriarcal dominada por la luna." (Bida-

> seca y Sierra, 2012: 6). Durante el *hain* de 1923, el consejero principal confiesa a Gusinde: "Nunca una mujer debe enterarse de lo que los hombres hacemos aquí en la choza del Klóketen. ¡El último de nosotros debe llevarse a la tumba este secreto de los hombres!"»(Chapman, 2002: 116).

Las fotos del *hain* tomadas por Gusinde revelan esta tensión entre lo que se ve y no que se oculta, entre lo real y lo sobrenatural. Después de todo, como señala Chapman, no se trataba de actores ni máscaras, sino de una ceremonia en que lo sobrenatural intervenía efectivamente a través de la creencia en la renovación de un orden social que se consideraba tanto necesario por los hombres como las mujeres.

Pero gracias a Chapman hemos descubierto además que la constitución de este orden socio-espacial tiene sus raíces en la instauración del patriarcado y la supresión del poder femenino, algo que, como bien señala Chapman era aceptado tanto por hombres como mujeres, como necesario para la preservación de la sociedad *selk'nam*. La figura central del matriarcado y del *hain* femenino, Luna *Kreeh* era la figura más extraordinaria y aún después de la aplastante victoria de los hombres, aún inspira respeto y miedo, especialmente durante un eclipse. El mito narra que la ceremonia del *hain* femenino se hacía para engañar a los hombres, para que creyeran que los espíritus del *hain* podrían atacar a toda la comunidad si los hombres no hacían lo que las mujeres le ordenaban. El espíritu más temido era *Xalpen*, que surgía de las cavernas subterráneas y cuya voracidad debía ser saciada por las innumerables ofrendas que le procurarían los hombres. Eran en realidad las mujeres quienes engullían a sus anchas toda la comida, burlándose de la inocencia de los hombres que trabajaban duro para proveer de alimentos la choza ceremonial.

La mujer era considerada como una amenaza para la sociedad *selk´nam*. La alteridad se realiza en lo femenino, reza la tradición filosófica occidental. «Figuras que parecen hablarnos de lo absolutamente otro, de lo venido de un lugar aún no descifrado, tal vez de un más allá de lo humano»

(Castillo, 2007, citado por Bidaseca y Sierra, 2012: 14)[42]. Animadas por la Luna, figura central en lacosmogonía *selk´nam*, las mujeres restablecerían el matriarcado. Luna era capaz de aniquilar el universo. «Si ella recuperaba su dominio, ante todo se vengaría de Sol. Y no habría día ni luz» (Chapman, 2002: 204).

La luna, con excepción de *Pemaulk*—Palabra—, era en un tiempo la chamán más poderosa, situada en el centro no es simplemente el símbolo de la mujer. Es la que crea el drama de los orígenes y, a través de su transfiguración de mujer terrestre en mujer celeste, la sociedad explica la amenaza que la luna representa para el equilibrio del universo.

La Mujer el símbolo de —Xalpen/Luna— tiene la doble virtud de ser a la vez destructiva y creativa. «Ella es peligrosamente ambivalente y tiene que ser controlada» (Chapman, 2002: 206). La mujer que osaba desafiar el secreto del *hain* masculino rápidamente encontraría la muerte. La ofensa irreparable de la farsa del *hain* femenino se muestra en las manchas lunares de Luna, quien también había sido arrojada por su marido al fuego del *hain*. Con el rostro desfigurado por las cicatrices —que son la explicación de las manchas lunares—, sin embargo fue Luna la única mujer que logró salvarse.

Chapman interpreta que las dos figuras femeninas por excelencia, Xalpen, símbolo de la mujer que traiciona su propio sexo al comer a los hijos de las mujeres y Luna, que a pesar de ser el símbolo de la feminidad, muestra también su costado antropofágico al devorar a los varones, resuelven el conflicto que amenazaba el equilibro de la sociedad *selk'nam* por el «dominio traducido como la derrota del matriarcado mitológico frente al patriarcado real» (Chapman, 2002: 110). «Una vez que los hombres hu-

[42] «(…) Recordemos dos de las primogénitas del hombre. Sin lugar a dudas, una de las más notables criaturas del bestiario fantástico de la imaginería masculina es la Gorgona, también conocida como Medusa, la que lleva la muerte en sus ojos. (…) Si Gorgona es la confusión de las categorías en el mundo, Pandora será el artificio por excelencia) (p. 72 y 73). Pandora «es un artificio, no una representación –una imagen- es, por el contrario, nos dice la autora, la plena realización de la idea» (Castillo, 2007: 74, citado por Bidaseca y Sierra, 2012: 14).

bieran vencido a las mujeres e instalado el patriarcado —inicio del tiempo real—, cuando se producía un eclipse las mujeres se pintaban con arcilla roja y cantaban para apaciguar la ira de la luna» (Chapman, 2002: 174).

Un día Sol, violando la norma que le prohibía acercase al escenario del *hain*, espía a las mujeres y descubre que los espíritus no eran sino eran mujeres cuyos cuerpos habían sido pintados con arcilla roja y blanca y con polvo de cenizas trazando dibujos geométricos, «símbolos de su identidad» (Chapman, 2002: 105). Ellos cuentan, entonces, lo que habían visto y los demás hombres, encolerizados por la farsa de las mujeres, toman por asalto el *hain* y arrojan a las mujeres y a las jóvenes iniciadas que conocían el secreto del *hain* al fuego sagrado. Con la instauración del *hain* masculino, se crean nuevos mapas de la sociedad *selk'nam* que reflejan a partir de entonces el desvanecimiento del poder de la mujer. «¿Dónde se fueron las mujeres que cantaban como los *tamtam* —canarios—? Había muchas mujeres. ¿Dónde se fueron?», solía interrogar al mundo Lola (citado por Chapman, 2002: 99).

En palabras de Segato, se trata del «patriarcado de bajo impacto» desarrollado en el mundo-aldea, en la transición al patriarcado moderno que ocurre un efecto de vero-similitud, ya que las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su idea del «entronque de patriarcados» (2015: 25).

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui refiere en este sentido a los «Ayllus masculinizados que hacen pactos políticos a espaldas de las comunidades y las mujeres son sólo usadas como adorno en un modelo urbano y discursivo de lo indígena» (Cusicanqui, 1984: 19).

Esta cruza es realmente fatal, sostiene Segato (2011), porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super-jerárquico y desarraigado.

«Mujeres a la intemperie - Pu zomowekuntumew». La poesía mapuche de Liliana Ancalao

Buscando promover un pensamiento ocluido por la epistemología colonial, que fluye cual magma entre las mujeres indígenas mapuche de nuestro Sur/*Willi che*, elegí la obra de la poeta mapuche Liliana Ancalao, dado que su escritura amasada de dos lenguas/memorias (*mapuzungun* y castellano) habla la«lengua de la tierra» (Ancalao, 2000: 50). «El *mapuzungun* que se volvió el idioma del extenso camino del exilio, la marca de inferioridad de quienes ingresaban forzadamente al sistema capitalista, como mano de obra barata, es hoy el idioma de recuperación del orgullo, el idioma de la reconstrucción de la memoria"», escribe Ancalao en *El idioma silenciado* (2000: 49). Asimismo, me interesa reflexionar cómo el cuerpo femenino, en este caso el cuerpo indígena, es otro de los mapas sobre los que se trazan itinerarios de poder.

El poemario de Ancalao refiere a una metáfora sensible, que la poeta define «mujeres a la intemperie». Sus cuatro secciones se corresponden para Jorge Spíndola «con la concepción del MeliWitranMapu, las cuatro direcciones y aspectos en que están organizadas la cosmovisión y el territorio mapuche, representado en el kultrun –instrumento musical ceremonial-: los cuatro aspectos de la divinidad superior, Kuse, Fücha, Üllcha y Weche; los cuatro elementos, los cuatro ciclos anuales de la naturaleza, el calendario lunar, las cuatro direcciones territoriales del mundo mapuche y de sus identidades ancestrales» (Spíndola, 2012: 132).

El frío/ Wutre; La lluvia/Mawün; El viento/Kürüf conforman el mundo que recompone el libro, dejando cabales muestras de una integralidad experiencial en la cual el espacio es considerado crucial (Lefebvre, 2005). De hecho, Henri Lefebvre habría señalado la intrínseca relación entre el espacio percibido, concebido y vivido, para indicar cómo la práctica espacial da cohesión a una sociedad a través de distintas formas de actuar o ejecutar un espacio.

A continuación reproduzco algunos fragmentos de sus cuatro poemas sólo en castellano pero a sabiendas de la trascendencia que adquiere la lengua silenciada para las políticas de la memoria.

Él siempre va a volver
me previno la griega
traduciendo la borra del café
y me hablaba de un hombre
yo pensaba en el viento

el viento siempre vuelve
pero esta ciudad no se acostumbra
anda
cada vez
desaforado por las calles
a brochazos de tierra
borrándonos los pasos

se nos vuelan los pájaros
los olores
la ropa
se desafina la casa
la memoria se astilla
y hay que poner la pava
preparar unos mates
y esperar
a que se vaya
en unos días
unas semanas
vaya a saber
con el cambio de luna. (Ancalao, 2010: 26).

Con esa escritura de singular belleza, Liliana Ancalao refiere al Viento-Kürüf. El viento que «siempre vuelve, quiere rendirnos a nosotras, pro-

barnos las raíces/llevarse algunas arrastradas o girando» (Ancalao, 2010: 32). En la cosmovisión dualista del mundo mapuche, «esta tierra es el lugar en el que, junto a la vida humana y las otras formas de vida natural, cohabitan las fuerzas sobrenaturales. Una de las formas de manifestarse es a través de los vientos *kürüf*» (Spíndola, 2008: 48).

Liliana Ancalao define esta condición como aquella de «Mujeres a la intemperie», ese estar de las mujeres históricamente excluidas de la narración de la nación, invisibilizadas de la historia, cuyas voces inaudibles quedaron atrapadas en los laberintos de la colonialidad del género, en la alianza entre varones colonizadores y colonizados, donde unos transmitieron el poder a los otros. Ancalao lo escribe de este modo, refiriendo nuevamente al Viento - Kürüf:

como un tremendo viento
dicen que fue el malón
un torbellino en contra de los días
y eso que los antiguos eran duros
como rocas
firmes
ahí quedó su sangre
desparramada
me decías abuela
y tu recuerdo es el lago
al que me asomo
para sorber un trago. (Ancalao, 2010: 30).

Habitada por la angustia del discurso maestro del amo, la poeta escribe: «tengo todavía arena en las coyunturas y no hay palabras» (Ancalao, 2010: 34). La palabra es el fuego que mantiene encendida la llama de la memoria.

son la leña prendida de Atahualpa
que quisiera entregar a esas mujeres
las derramadas las que atajan sus pájaros. (Ancalao, 2010: 22).

La territorialización se acomoda al texto, diseña sus trayectos. En el inicio el frío es la infancia; la lluvia, la fertilidad; el viento, lo sobrenatural y finalmente el fin del ciclo vital que es el *más allá*, done se concretará el encuentro con otras mujeres: *la vieja en la balsa y su hermana menor*.

Se piensa irruptora de un espacio-tiempo en que la voz de la poeta es hablada por la de otras mujeres mapuches: «Por ahí andará el ruego de Ignacia Quintulaf» (Ancalao, 2010:30). Aquellas *zomokimche* o mujeres sabias a las que Ancalao invoca y dedica su libro, cuando en la página inicial de su poemario las reúne a todas al nombrarlas. Compone de este modo una cartografía de su subjetividad que abarca de orden superior —a sus antepasados que dejaron su tierra— a inferior: «bisabuelas; abuela materna; tías abuelas; madre; ñañas (yem); lamngen; zomokimche; tías primas; hermana; sobrinas; hijas; sobrina nieta y, por fin, a la tierra que sigue respirando bajo sus delicados y seguros pasos» (Ancalao, 2010:7).

En la sección correspondiente a la lluvia, *Las mujeres y la lluvia/Pu zomoemgumawün*, escribe así:

... una vez en febrero yo estaba ahí
en el campo y se llovía todo
parecía la furia de caicai sobre nosotros
el agua estaba helada
las ancianas prosiguieron el ritual
y tuve que quedarme
hasta cuándo aguantaremos
pará la lluvia dios es demasiada
no la bebe la tierra de atraganta
y somos casi nada
trozos de tiza borrados por el agua (Ancalao, 2010: 24).

La reflexión en torno a las condiciones específicas del espacio, de la subjetividad de género y la sexualidad, se inscribe en el paradigma de la colonialidad del poder. A ello alude el relato histórico oral de la huerquén Moira Millán, que le fuera transmitido por su abuela materna.

A partir de noviembre de 1878 y hasta enero 1885 se consolidó para los pueblos del sur del continente la invasión del estado argentino mediante un genocidio, que se llevó a delante bajo el nombre de *Conquista del desierto.*

Pero no había desierto para conquistar, sino un extenso territorio poblado por naciones milenarias, con las que el pueblo mapuche cohabitaba, los Aonikén, llamados por nosotros tehuelches, y más al sur los Onas, Yámanas, y Alalkalufes. Mientras que del otro lado de la cordillera nuestro pueblo vivía una pesadilla similar con otro nombre *Pacificación de la Araucanía*. Se instalaron campos de concentración y exterminio en donde concentraban a centenares de familias en condiciones inhumanas y cometiendo contra ellas todo tipo de vejámenes y torturas. Los campos de concentración y exterminio más grandes fueron, como muestra la tesis de Raschetti (2010) el de Valcheta y Chichinales, provincia de Río Negro.

«Como en toda guerra las mujeres son un botín, como símbolo de sometimiento, el ejército argentino violaba y torturaba a las mujeres», expresa el relato de Moira Millán en *Mujer mapuche* (2011: 25). En esta silenciosa complicidad con el poder, según la *huerquén*, los cronistas de la época resaltaron tendenciosamente el accionar de los hombres mapuches ocultando la dignidad y valor de las mujeres de nuestro pueblo.

La relación entre cuerpo y lenguaje no ha sido del todo trabajada en función de la disyunción que los análisis han aplicado. La artista que hemos convocado puede permitir hacer un acercamiento a una genealogía, donde muchas de las artistas, pensadoras y activistas que proponían un pensamiento excéntrico fueron cuestionadas de esencialistas. El uso del término *esencialismo* como acusación, juicio de valor, se acuñó en los años 80, y cuestiona obras como la de Ancalao, donde se vislumbra una amenaza que conspiraba destruir la delgada línea entre mujer y naturaleza. Línea que la poesía de Liliana Ancalao bien podría romper. Allí donde además ser feminista y pertenecer a un pueblo indígena se presenta como una permanente imposibilidad o desacierto.

Entre el tiempo transcurrido y la poeta mapuche Liliana Ancalao, que escribe una nueva lengua entre cordilleras invisibles, encontramos ecos

respecto del lugar de la opresión y explotación de las mujeres en el capitalismo global y la certeza de la perdurabilidad de la «colonialidad del poder», como la denomina Aníbal Quijano (2008). Sus cuerpos femeninos, sus órganos reproductivos y su sexualidad son la extensión del territorio a conquistar. La violación, tal como mencioné, es una forma de desmoralización, de ruptura de la red simbólica comunitaria, en definitiva, de condena social que pervive en los feminicidios cometidos cuando una nueva mujer muere de la forma más atroz.

El extractivismo, desposesión y la *necropolítica* (Mbembe, 2011) son los pilares de esta nueva fase del capitalismo. Nos asaltan los dilemas y desafíos de una época hostil.

«Pensar desde el territorio-cuerpo de una mujer indígena implica pensar desde un cuerpo que ha sido doblemente feminizado: por ser un cuerpo portador de genitales femeninos y por ser un cuerpo indio» (Gargallo, 2013: 76). Para las mujeres originarias, la relación con la *Pachamama*[43] es de reciprocidad. Sin ella no hay posibilidad de vida alguna.

[43] Acerca de la significación de la Pachamama para las comunidades indígenas, cito este fragmento de una conversación mantenida en 2008 en la ciudad sagrada de Quilmes, Tucumán, el marco de una investigación de la Universidad de Buenos Aires. "Hoy en día hay vivimos en otro mundo, hay distintas formas de vida pero en *mi montaña* hay algo que se llama silencio y ese silencio tiene voz, es muy dignificante y ese silencio existe en la montaña, y en la montaña no hay diferencia, no hay poder político, hay una sola convicción, una sola fuerza y esa fuerza es en la que creían nuestros antepasados, la Pachamama. ¿Qué es la Pachamama? Pachamama es la madre tierra, *hoy en día* se le dice madre naturaleza, pero quién respeta a la madre naturaleza, no se la está respetando, *en aquel tiempo* sí, había un profundo respeto y espiritualidad hacia la tierra misma, vivían en común con ella, *hoy en día* se ha perdido. Eso es el saber espiritual (…) *si bien hoy es difícil como forma de vida* (…) *ojalá lleguemos a eso* (…)" (Entrevista realizada a N., 2008, citada en Ruggero, S. y Bidaseca, K., 2008: 12; el subrayado es mío).

Trans-figuraciones culturales del travestismo y el mestizaje en el Perú

Giuseppe Campuzano creó el *Museo Travesti del Perú* como un proyecto conceptual, obra visual, portátil y libro, «Donde se puede concentrar el universo entero a partir de unas cuantas imágenes y de ciertos fragmentos, restos, que siempre estuvieron presentes pero que nadie pudo detenerse —hacía falta el milagro para que esto sucediera— y contemplarlo en toda la fascinación que su oscuridad luminosa produce» (Campuzano, 2007: 1).[44]

En él explora la huella del *travestismo* en el contexto del Perú.[45]

> «Toda peruanidad es un travestismo […] El lenguaje cubre los textos —desde legajos hasta poesía—, pero también los textiles y coreografías, antiguos y contemporáneos. Discurso aculturado e ícono polisémico como dos caras de la misma moneda, ésos que Arguedas llamó "mistura", como también interrupción de toda pertenencia tradicional» (Campuzano, 2007: 1).

El propósito del autor fue «revisar tanto los roles que han sido adjudicados convencionalmente al travesti como aquéllos que le han sido arrebatados, y que subyacen a la oposición complementaria entre colonialismo —tanto imposición como herencia— y encuentro— sus imbricaciones y restauraciones. Así se postula un análisis, tanto histórico como hermenéutico, de la iconografía y los textos; y, evitando la esterilidad de estudios aislados, se procede a un trabajo multidisciplinario que trasciende la historia lineal —la que sólo permanece en la naturaleza de su soporte gráfico—» (Campuzano, 2003:2).

---

[44] «Que alguien se atreva a hacer no un libro sino a crear su propio museo, es una misión tan fuera de toda lógica que hace posible que allí se establezca una suerte de hecho sobrenatural. O la aparición del arte, que es algo similar. No hay ninguna condición real para que este Museo exista. Para que se decida su creación, su carácter portátil, su forma en libro. Ese es el verdadero milagro. Tangible. Concreto. De bolsillo» (Campuzano, 2007: 1).

[45] «El Perú travesti: indias, moras, negras, chinas, españolas, católicas, drogadas, teatrales, paganas, circulando desde las carabelas a los *self–services* y de un sexo a otro» (Barthes 1980: 5, citado por Campuzano, 2007: 50).

Asumiendo la estética del fragmento, los restos de identidades, de representaciones mutiladas, en una narrativa no-lineal, que expone una fractura de la modernidad misma y se ubica en la genealogía colonial define la Conquista como un tiempo histórico en el cual se ordena la imposición de identidades sexuales binarias y el consecuente destierro de identidades no-normativas. Lo que asoma en este territorio de deconstrucción y reconstrucción histórico es el *mestizaje* y el *travestismo*.

> «…el travesti no implica entre nosotros la irrupción de una presencia nueva, sino la emergencia destellante de algo siempre existente pero subterráneo y oscurecido.**»** (Campuzano, 2007: 12).

El acto pone de manifiesto la *perplejidad* de un sujeto femenino, la trampa del binarismo del pensamiento occidental y del falogocentrismo constitutivo del mundo conquistado.

> «Dos ordenanzas del oidor González de Cuenca en 1566 —originadas en sendas prácticas judías del Antiguo y Nuevo Testamentos— instauran la prohibición del travestismo en el Perú. Tales disposiciones inician las históricas relaciones entre estado y control del cuerpo —adelantándose a la afirmación de Michel Foucault de que tal sujeción surge en Europa en el siglo XIX—, cuyo proceso de aculturación procuró segmentar el continuum de género indígena, en "masculino" y "femenino", al suprimir la alteridad. (…) Con el arribo de los españoles, un destino paradójico sobrevino a tal diversidad. Mientras el nuevo paradigma suprimió del discurso autorizado todo rasgo divergente de lo masculino y femenino, esa misma España —asimismo compleja y previamente mestizada— aportó sus propias identidades alternativas. La tapada continuó aquel proceso al trocar clausura en prerrogativa, descubriendo siempre dentro del vestido, la equidad negada**»** (citado por Campuzano, 2007: 50).

Las tapadas y los tapados fueron considerados ajenos y contaminantes por el reformismo borbónico. «Es lo más ridículo que puede verse en hombres afeminados» (Ayanque 1797 / 1854: 220; citado por Campuzano, 2007: 89).

De hecho el libro de Campuzano recoge el primer dato histórico que se tiene de persecución de la homosexualidad en el Perú con los detalles del juicio a Francisco Pro en 1803, sastre de oficio, y su condena al destierro por vestir como *tapada*. Recibió como castigo la vergüenza pública del paseo como hecho ejemplificador, quien además «llevaba el extraño oficio en un varón, de dedicarse a la costura.» (Onda, 27 de junio de 1993, citado por Campuzano, 2007: 119).

Era una tarde con fina garúa de invierno, como dice el vals, y para hablar con la verdad en la mano, en Lima pasaban tan pocas cosas interesantes, que lo ocurrido el 2 de agosto de 1803 se comentó meses completos como uno de los mayores escándalos que azotaron la capital del virreinato.

Pero vayamos a los hechos. Esa tarde, como muchas otras se paseaba una coqueta tapada por la Alameda de los Descalzos, haciendo los aderezos propios de la mujer limeña y evocando los afanes de los caballeros que por ahí deambulaban. No era raro ver una tapada en esos tiempos, como no era raro tampoco que se cubrieran por completo el rostro.

Pero parece que debido al nerviosismo, o a sólo Dios sabe qué, la tapada se llegó a descubrir y reveló su verdadera identidad. Se trataba de Francisco Pro, un mulato de 20 años, sastre de oficio, que jamás había levantado la menor sospecha sobre su condición sexual.

EL JUICIO

El legajo conservado por el Archivo General de la Nación refiere los hechos como una acción de los soldados de la Comisión de la Capa, que actuaron como testigos, y Pro fue detenido por el "horroroso" delito de sodomía.

De inmediato fue sometido a juicio y en la sentencia recibió como castigo "el paseo de la vergüenza pública" con el

LA TAPADA GAY

que se buscaba hacerlo escarmentar y evitar que su "mal ejemplo" cunda en la población. Francisco Pro soportó el repudio de los escrupulosos habitantes de la capital y dos meses de trabajos forzados, que realmente fueron seis por viejas y todavía vigentes lentitudes del juzgado de la época.

Al parecer, el abogado de Francisco Pro no pudo hacer nada para salvarlo; los argumentos de la corte lo catalogaron como un pervertido y sodomita, que además "llevaba el extraño oficio, en un varón, de dedicarse a la costura".

Pasaron los seis meses y no se supo nada más de él. Su nombre no ha aparecido en ningún otro documento, quizás porque las autoridades del virreynato buscaron desaparecerlo, pero se presume que soportó toda su vida el repudio y la vergüenza pública y siempre fue visto como un delincuente.

ORGULLO GAY

Este curioso personaje fue descubierto por Tito Bracamonte, un joven historiador que pertenece a "Germinal", Organización no Gubernamental que se ocupa de la prevención del sida y la promoción de jóvenes. Tito le alcanzó el dato histórico a sus amigos del movimiento homosexual "Azúcar Rosales" (así se llama), los que vieron oportuno aprovechar que mañana 28 de junio es el "Día de la dignidad homosexual" para reivindicar su figura histórica.

Como se sabe, esta fecha es un reflejo de la celebración norteamericana GAY PRIDE (orgullo gay) que conmemora la intervención de la policía de San Francisco en el bar "Stonewell In" y la resistencia de los cientos de gays que se encontraban ahí. A falta de una figura reivindicatoria local, los grupos homosexuales de la capital han tomado a Francisco Pro, y han programado un pasacalle (con zancos y disfraces) por los mismos lugares del Centro de Lima por los que fue avergonzado

Francisco Pro es el caso más antiguo registrado en nuestra historia de persecución de la homosexualidad. Las opiniones sobre el fenómeno abundan, pero ninguna hace el tema menos interesante.

Típicas tapadas. Francisco Pro supo ocultarse bajo la saya y el manto, pero no se sabe cuánto tiempo.

Los grupos homosexuales de la capital no sólo tienen un día al año, sino también una figura histórica a la cual pretenden reivindicar.

En cada país los homosexuales celebran a su modo el "Día del orgullo gay"

Figura 6. La tapada

Como observamos en las artistas chicanas, se imprime la subversión de la religión[46] impuesta a través de la consagrada figura femenina de la Virgen, que en constante mutación con las deidades del mundo indígena simbolizan el panteón clandestino del «pachakuti travesti»[47].

> «Doña María, María Rosa, Marica, Mariquilla, Marín: maricones produciendo a sus vírgenes. (…) Virgen de la Puerta temible pero indulgente, autista como todas ante el canon punitivo. Corporación religiosa cual causa de marginación y fe travesti como medio, y respuesta, inclusivos. (…) Virgen–retablo que entraña nuestra historia; Rosa travesti que es flor ayacuchana, o huanca; espina tallando a su autor. Ritualista que la nueva religión traviste, brotando de su crisálida barroca —sus atributos a la vez trastocados e idénticos—; Virgen delineada constantemente por las peticiones de su pueblo, Diosa a imagen y semejanza nuestra**»** (Campuzano, 2007: 74).

Como vimos, según Lugones (2008), la limitación del pensamiento de Quijano parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia, lo cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la postcolonialidad. Mientras Rita Segato (2011) discute esta tesis asumiendo que «el género ya existía antes de la intervención del hombre blanco y, precisamente, es la modernidad la que captura y magnifica la jerarquía de género». (Segato, 2011: 6), identifica tres interpretaciones en

[46] El componente religioso es central también en los feminismos islámicos, que disputan la comprensión y distinción que las mujeres occidentales hacen respecto de las islámicas sobre el uso del velo o la infibulación. Lila Abu-Lughod, Saba Mahmood, Leila Ahmed, Asma Barlas escriben aportes significativos en relación a la modernidad, la práctica del islam y su tradición patriarcal. Se destaca la agencia de la mujer islámica afirmando que agencia es «resistencia» y no auto-realización, aspiraciones o realización de proyectos, nociones asociadas a genealogías de pensamiento liberales (Bidaseca, 2010).

[47] «Virgen de la Candelaria, del Carmen, del Socavón: cerros hechos santas, divinidades duales como sus cofrades; Mamachas devueltas a sus sacerdotisas durante la fiesta patronal. Marías de linaje intercesor: Semiramis, Ninlil, Mezzulla, Ishtar, Agni, Atenea, Fortuna, Uzza, Ashera, Mamapacha, Mamacocha, Urpay Wachak, Mamakilla, Mama Raywana, Mamasara...Sarita —Virgen–niña—» (Campuzano, 2007: 74-75).

relación con las relaciones de género en las sociedades indígenas capturadas por el orden colonial moderno. Por un lado, el «feminismo eurocéntrico» que afirma la existencia un único problema de dominación de género, universal, el patriarcal y que coloca a las mujeres eurocéntricas en una condición de superioridad moral. Por otro lado, el feminismo esgrimido por Lugones —en base a la etnografía que realiza Oyewùmi Oyeronke (1997)— para afirmar la inexistencia de relaciones de género en el mundo pre-colonial. Por último, los feminismos que, en función de evidencias etnográficas, reconocen que en las sociedades prehispánicas existieron múltiples nomenclaturas de género y lo que define como *patriarcados de baja intensidad*. Con la penetración de la modernidad/colonialidad en esos *mundo-aldeas*, se fue despolitizando el espacio doméstico: «Se desmorona entonces la autoridad, el valor y el prestigio de las mujeres y de su esfera de acción» (Segato, 2011:44).

Así, el colonialismo, y luego la colonialidad, determinaron la occidentalización y la patriarcalización de la relaciones sociales de género para los pueblos originarios. De este modo, se rescatan de las lenguas aymara y quechua los términos de *chhullu* y *andrógino*.

> «El chhullu es el elemento tensional dispuesto entre las mitades para así mediar el tinkuy —el encuentro de las mitades como escisión y convergencia simultáneas, afirmando la identidad de cada una mientras produce una nueva entidad (Salomon, 1982: 15). Estas mitades opuestas que sin embargo se complementan (Platt, 1978) —yanani en aymara y yanantin en quechua—, pueden actuar en conjunto o, al ser antagónicas, actuar por turnos. En dicho intercambio, tanto la jerarquía como la igualdad coexisten en una negociación constante, teniendo, sin embargo, siempre a la equidad como propósito» (Canessa 1997: 237, citado por Campuzzano, 2007: 84)[48].

[48] El chhullu permanece además en otros lenguajes aún tangibles, tales como las coreografías de diversas danzas; y en el tejido andino tomado como texto. En éste se menciona una franja impar, localizada en el centro de las talegas (bolsos) que se denomina chhima, y signi-

Respecto del término *andrógino*:

> «La totalidad andrógina es más grande que la suma de sus partes femeninas y masculinas. Así, en la dinámica del género, una parte puede dominar a la otra, alternándose —lo andrógino cual *tinkuy*[49] entre lo femenino y lo masculino—, pero el todo andrógino será siempre el campo de referencia más amplio (Isabell, 1997: 259). Así, todo es hombre–mujer —*chachawarmi* en aymara y qhariwarmi en quechua**»** (citado por Campuzzano, 2007: 84).

En una economía simbólica las posiciones que ocupan las *mujeres,* los *pueblos indígenas y afro* son equivalentes, en tanto se trata de cuerpos feminizados y racializados por el discurso de la modernidad occidental. Y en este sentido, la analogía entre minorías y multitudes sexuales respecto del sujeto y cuerpo que soporta los derechos, reaparece en el dilema de las identidades y los sistemas de representación y, consecuentemente, las lealtades: por ejemplo, entre las mujeres afro, quienes fuertemente interpelaron al feminismo académico, y más tarde, sobre la figura del travesti. ¿Cuando yo digo soy mujer o soy negra, ¿en qué orden de representación me ubico? ¿Hay una esencia negra? Por cierto, como mujeres negras debían luchar contra los clichés que ubicaban a las Negras en distintas situaciones —la niñera, la puta, la jota…— (Lorde, 1988), en los que se intersectaban *simultáneamente* la política de raza, sexual y clasista. Hacia estos desarrollos teóricos sobre la interseccionalidad discurre el siguiente capítulo.

---

fica «corazón» (en el aymara hablado en Isluga). El es a la vez el «lugar de reunión y la línea de separación de los dos lados, desempeñando el rol ambivalente de separador, creando dos mitades, siendo simultáneamente el nexo, el territorio «común» (1978 / 1986: 152, citado por Campuzano, 2007: 84).

[49] Tinkuy en lengua aymara se traduce al español como encuentro.

> En Cuba, «En fecha tan temprana como 1888, dos años después de la abolición de la esclavitud, las negras y mulatas, desde las páginas de Minerva fueron capaces de articular un discurso completamente diferente al de las mujeres blancas. Abordaron en sus textos temas tales como la reivindicación de su identidad y de su africanía, la experiencia de la esclavitud, el orgullo racial y la exhortación a la superación cultural. Ellas se expresaron con una clara concepción de género, raza y clase. Esto puede considerarse el antecedente del afrofeminismo entre nosotras —surgido en la década de 1970 en los Estados Unidos, Latinoamérica y el Caribe—» (Inés María Martiatu, citado por Castillo y Terry, 2011: 3).

A través del Atlántico negro millones de mujeres y hombres libres en África, vueltos esclavos en América, fueron violentamente reclutados y embarcados hacia el Caribe.

Figura 7. Atlántico negro. Isla Gorée, Dakar, Senegal. 2014.

«No queda ya la menor duda que once millones de africanos fueron hacinados en los barcos negreros —europeos, norteamericanos y brasileros— que surcaban las costas de África Occidental. Alrededor de diez millones sobrevivieron a la travesía» (Walvin, 2003: 3).

En mi diario de campo registrado durante un viaje a la Isla de Gorée en julio de 2014, ubicada en la ciudad de Dakar, Senegal, guardo una imagen alegórica de la llamada *Puerta del no retorno*. Esa puerta orientada hacia la inmensidad del Atlántico negro, es el límite abismal con el Nuevo Mundo. Es el último itinerario del recorrido de la *Mansión de los Esclavos*. La Mansión funcionó como enclave de la comercialización de seres humanos que han sido reclutados en África durante la trata esclavista del siglo XVI. Cuando los barcos anclaban allí, ya no había retorno desde América.

Figura 8. La Mansión de los esclavos. Isla de Gorée. Dakar, Sénégal

Las muertes diarias, la fuga y la manumisión representaban un problema para las sociedades esclavistas que, permanentemente y bajo coerción, debían introducir nuevos sujetos al estatus de esclavos (Grüner, 2010). Una violencia estructural a los fines de re-crear el sistema en su conjunto, afirma el autor.

Figura 9. La puerta del no retorno.
Isla de Gorée. Dakar, Sénégal

La colonización, por cierto, no fue un proceso homogéneo en las Américas. Fanon explica que nada hay a priori para suponer la existencia de un *pueblo negro*: «Las concesiones que hemos hecho son ficticias. Filosófica y políticamente no hay un pueblo africano sino un mundo africano. Lo mismo que un mundo antillano» (Fanon, 1958: 27).

En Las Antillas, ¿nacimiento de una nación? (1958), Fanon se dedica a describir un proceso de nacimiento de una «conciencia nacional antillana», que remite a un acontecimiento fechado el 3 de enero de 1958 con la desaparición de las Antillas Británicas y el nacimiento de la *Federación de las Indias Occidentales*—Jamaica, Trinidad, Barbados y pequeñas islas, reconocidas por Inglaterra como una *nación antillana*—, para interrogarse qué significado puede tener la autonomía interna de una colonia, con promesa de independencia, en el archipiélago del Caribe —cuyo nombre remite a los primeros habitantes indios caribes desaparecidos, primeras víctimas, dice, de la explotación blanca en la región» (Fanon, 1958: 99).

La historia de un puñado de islas de distinto tamaño, ubicadas entre las Américas del Norte y del Sur, cuyo clima y suelo las convirtió en sumamente aptas para la producción de caña de azúcar.[50] Colonizadas por

[50] «Cuando los europeos descubrieron América, el azúcar de remolacha no era conocida aún: la posesión de estas tierras con azúcar se convertía en una fuente de riqueza y cada

españoles, ingleses, franceses, holandeses, que organizaron la extracción del trabajo. Desaparecidos los indios caribes por las condiciones de esclavitud, la *trata de negros* de África reemplazó la mano de obra para el desarrollo del capitalismo.

Las políticas de asimilación de los colonizadores fueron disímiles: mientras los jamaiquinos hablan inglés, los puertorriqueños, en su mayoría de origen blanco, hablan español; los antillanos de Martinica y Guadalupe, el francés. Haití, resultante de la separación de la vieja colonia francesa de Santo Domingo, fue dividida en dos partes: República Dominicana del este —cuya población ha sido blanqueada— y Haití, en el oeste, compuesta por gente de color. Explica Fanon: «Si Aimé Césaire ha podido hablar "de una especie de gueto insular" entre las diferentes islas, ha querido decir que la solidaridad antillana, inscrita en los hechos y experimentada por los antillanos más conscientes, está todavía lejos de traducirse en la vida cotidiana y aún en la lucha de emancipación: cada uno debe, ante todo, adaptar su esfuerzo contra el enemigo particular que debe vencer» (Fanon, 1958: 101).

La tesis sobre el *blanqueamiento*, recurre a la idea fundamental de Fanon en su libro *Piel negra, máscaras blancas* (1951). El negro sólo existe frente a y es definido por el amo blanco. Fanon explica que el ser blanco no puede existir sin su complemento *ser negro*. Al colocarse las máscaras *blancas*, el hombre negro ingresa a la civilización pero el costo es alto: los colonizados absorben valores que son inherentemente racistas. Implica aceptar la definición del colono que define qué son los colonizados. En otras palabras, es aceptar que se es *salvaje, no totalmente humano, inferior*, etcétera.

El concepto de *negritud*, acuñado por su maestro Aimé Césaire, como «la antítesis afectiva sino lógica de ese insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad. Esa negritud opuesta al desprecio del blanco se ha revelado en ciertos sectores como la única capaz de suprimir prohibiciones y maldiciones» (Fanon, 1951: 194), es la llave para pensar la agencia del hombre negro en Fanon.

---

potencia quería tener su Antilla» (Fanon, 1958: 99).

Los colonizados tratan de superar su condición asumiendo el bagaje cultural de los colonos, especialmente el lenguaje. La asimilación, el blanqueamiento significa lograr un gran manejo de la lengua del colonizador. El *créole*—lenguaje creado a partir de la mezcla del francés, inglés, español y de dialectos africanos—, que forma parte del renacimiento cultural en el proyecto de un movimiento de liberación económica y política del siglo XIX, constituye para Fanon «el lazo y medio de expresión de la conciencia antillana» (Fanon, 1958: 102).

En el camino de la independencia, el mapa antillano de la posguerra muestra estados independientes y colonias o posesiones, y un movimiento intelectual y político que debe pensar la descolonización de las Antillas en el marco de la departamentalización colonialista impuesta; la segmentación de la población que respecto del desdén por los negros y sus descendientes implicaba expandir la imaginación. Por ejemplo, «en la República Dominicana, la ley declara que los dominicanos son una población compuesta por blancos e indígenas americanos, todo ello a pesar del genocidio perpetrado por los conquistadores españoles contra los indígenas desde los tiempos de Colón. En efecto, el argumento es que no hay mulatos en República Dominicana» (Gordon, 2009: 232).

La confusión respecto de ¿quiénes somos? acude al proceso violentogenético (Segato, 2003), en las contradicciones que cada uno tratará de resolver. Comenzando con lo que Lewis Gordon (2009) señala respecto de la palabra *mulato*:

> «…Algunas comunidades tratan de resolver la contradicción mediante la pura identificación con los blancos. En Puerto Rico, por ejemplo, existen muchos poemas con el estribillo: "Dices que eres blanco, ¿pero dónde está tu abuela?", lo que alude a una historia de la inyección de *blanquitud* en la población negra, que al mismo tiempo contradice la reivindicación de pureza —blanca— y nos presenta una memoria nada poética de dicho pasado» (Gordon, 2009: 232).

Las experiencias femeninas están presentes en los problemas que observa Fanon en el tratamiento del amor en dos obras: «La mujer de color y el blanco» y «El hombre de color y la blanca»—tratadas en su libro *Piel negras, máscaras blancas*—. Tomando dos novelas, la premiada de Mahyotte Capécia *Je suis martiniquaise* (1948) y *Nini, la mulâtresse du Sénégal* (1951) de Abdoulaye Sadji:«Está, dice, la negra y está la mulata. La primera no tiene sino una posibilidad y una inquietud: blanquear. La segunda no solamente quiere blanquear sino evitar la regresión» (Fanon, 2009: 73).

Martinica se componía de una pequeña población blanca, procedente de Europa; una población de mestizos y mayoritaria población negra. La situación racial era situacional: en Martinica era «raro encontrar posiciones raciales tenaces» (Fanon, 1958: 27). El africano era el *verdadero negro*. La posición del antillano no era la de un negro, estaba legitimada por Europa, vale decir, Francia. Y el antillano menospreciaba al negro: «El antillano era de piel negra, pero los negros estaban en África» (Fanon, 1958: 30). Por ende, las reivindicaciones de la negritud sencillamente no existían antes de la derrota francesa. 1945 significa para el antillano descubrirse negro: «Entonces, vuelto hacia el África, el antillano va a invocarla. Se descubre hijo de esclavos trasplantado (…) Parece pues, que el antillano, después del gran error blanco, esté en camino de vivir hoy en el gran espejismo negro» (Fanon, 1958: 37).

Siendo posible para algunos esclavos convertirse en libertos en América, los afroamericanos ingresaban a la última casta de la sociedad. Como explica C.R.L.James,

> «Las ventajas de ser blanco eran tan evidentes que el prejuicio racial contra los negros permeaba la mentalidad de unos mulatos que tan amargamente se resentían del mismo prejuicio por parte de los blancos. Los esclavos negros y los mulatos se odiaban entre sí (…) el hombre de color que era casi blanco despreciaba al hombre de color que sólo era la mitad blanco, que a su vez

> despreciaba al hombre de color que era sólo un cuarterón blanco y así escala por escala de color. Los negros libres, en términos comparativos, eran escasos, y tan despreciada era la piel negra que hasta un esclavo mulato se sentía superior al negro libre. Antes que ser esclavo de un negro, el mulato hubiese optado por el suicidio» (James, 2003: 55).

El libro *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales* compilado por Daisy Ribera Castillo e Inés María Martiatu Terry (2011) es un contribución muy importante, ante el vacío de estudios sobre género y mujeres afrocubanas. Las autoras muestran cómo el estereotipo de la mujer negra ha sido construido negativamente en todos los tiempos, limitando su presencia a un rol sexual.

Para las mujeres esclavas, las formas de coerción se dirimían en la sexualidad colonizada por el amo blanco. Abusos sexuales, mutilaciones, y la violación eran la expresión de las políticas de control como trabajadoras en una economía esclavista (Davis, 1983: 7).

En la sociedad colonial, el color de las personas, el esquema epidérmico fanoniano, era signo de esclavitud o libertad. Se imponía de este modo el blanqueamiento y, en el extremo, la autoaversión racial. Así abre el Epílogo de su novela *Ojos azules* la escritora Toni Morrison[51] sobre la vida de Pécola, el miembro más vulnerable, una niña, en quien había echado raíces la demonización de una raza.

> «Acabábamos de ingresar en la escuela elemental. Ella dijo que quería unos ojos azules. Yo desvié la mirada para imaginarla con aquellos ojos y me repelió violentamente lo que imaginé que sería su aspecto si el deseo se cumplía (…) Implícita en su deseo

[51] Toni Morrison nació en Lorain, Ohio, en 1931. Sus novelas tematizan la cuestión negra en los Estados Unidos, especialmente de las mujeres. Publicó *Beloved* en 1987, con la cual obtuvo el Premio Pullitzer en 1988 y en 1993, el Premio Nobel de Literatura. Otras novelas conocidas son: *Ojos azules* (1970), *Sula* (1973), *La canción de Salomón* (1978), *La isla de los caballeros* (1981), *Amor* (2004), entre otros. La edición que cito, es la que corresponde a la traducción de Iris Menéndez, 2004.

> estaba la autoaversión racial. Y veinte años después yo me preguntaba todavía cómo se aprende semejante cosa. ¿Quién se la había inculcado? ¿Quién le había hecho creer que era mejor ser una monstruosidad que lo que era? ¿Quién la había mirado y la había encontrado tan deficiente, tan insignificante en la escala de la belleza?» (Morrison, 2001: 256).

Todo ello explica en parte, según Castillo y Terry (2011), por qué la mujer afrocubana ha sido mantenida en un plano de subalternidad. La *ciudad letrada* estaba integrada por hombres blancos, propietarios, heterosexuales e ilustrados. Ello no impidió que las mujeres negras y mestizas emprendieran la defensa de sus derechos a través de la revista *Minerva. Revista quincenal dedicada a la mujer de color* (1888-1889). O bien, librando complejas batallas judiciales en la Cuba del siglo XIX, con el fin de evitar la disgregación familiar o reclamando el derecho a la coartación que le permitió a algunas esclavas librarse de sus amos con la entrega de un dinero cuyo precio había sido prefijado. Las autoras consideran a estas mujeres como precursoras de las luchas feministas en el Caribe.

Ain´t I a woman? Raza/colonialidad/sexo/género

Con el gesto simbólico de revelar su seno para dar pruebas de su sexo, en uno de los primeros congresos sobre los derechos de la mujer a mediados del siglo XIX, Sejouner Truth va a proclamar: *Ain´t I a woman?* —¿No soy una mujer?— y de ese modo reclamar a las feministas blancas la omisión de la luchas de las mujeres negras. Temprana ha sido esta crítica, renovada desde hace un tiempo, en que las mujeres vivimos el fin de un sueño de opresión en común.

Las marcas de la colonialidad se visibilizan en los lugares que continúan ocupando las mujeres color café en los espacios laborales que, como herencia colonial, ofrece la *división racial del trabajo* (Quijano,

2000): el servicio doméstico, el comportamiento colonial de la sexualidad y el placer.

«Son nuestras hijas las que hacen fila en la Calle 42 —una zona de prostitución en Nueva York—», confirmaba la feminista afroamericana Audre Lorde, invitada a fines de los años de 1970 a un panel sobre *Lo personal y lo político* en Nueva York. Interpelando a las feministas que estaban allí, profundizó la crítica al racismo posible de ser leído en el discurso del feminismo blanco:

> «Si la teoría blanca americana no tiene que tratar con la diferencia entre nosotras, ni con las diferencias que resultan en los aspectos de nuestras opresión es, entonces ¿qué hacen ustedes con el hecho de que las mujeres que limpian sus casas y cuidan sus hijos mientras que ustedes asisten a conferencias sobre la teoría feminista son, en su mayoría, pobres, y mujeres tercermundistas? ¿Cuál es la teoría tras el feminismo racista?» (Lorde, 1988: 91).

El feminismo, como movimiento de emancipación femenina que lucha por la igualdad de los géneros, representó para las mujeres una revolución íntima de consecuencias infinitas. Sus orígenes puedan ubicarse junto a la tradición ilustrada liberal en las ideas de libertad e igualdad, en la crítica de mujeres notables como Olympe de Gouges, quien en su conocida *Declaración de los Derechos de la Mujer* (1791), viene a cuestionar el estatus de la igualdad proclamada por la Revolución Francesa. O Sojourner Truth (1797?-1883) y Harriet Tubman (1820?-1913), mujeres abolicionistas nacidas en los EE.UU, que sientan las bases del llamado *feminismo de color* de fines de los años 70. Las luchas de mujeres tercermundistas de 1960 van a actuar sobre el imaginario simbólico de esas mujeres *otras* del feminismo blanco, quienes cuestionarán el feminismo hegemónico que ignoraba las diversas divisiones raciales, de clase, nacionales, etc. al interior de la categoría homogénea *mujer*.

Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos (1988) editado por las feministas chicanas posee un espíritu poético radical. Basado en *El poema de la puente* de la poeta afroamericana Kate Rushin, del cual cito sólo su comienzo:

> «Estoy harta,
> Enferma de ver y tocar
> Ambos lados de las cosas
> Enferma de ser la condenada puente de todos.
>
> Nadie
> Se puede hablar
> Sin mí
> ¿No es cierto? …» (Moraga y Castillo, 1988: 1)

El término *mujeres de color* que identifica a las mujeres de ascendencia asiática, latinoamericana, indígena norteamericana y africana, los grupos más numerosos de gente de color en EE.UU, reunía a muchas de las integrantes del movimiento por los derechos civiles y habían participado en las luchas nacionalistas contra el colonialismo del *Tercer Mundo*. La génesis del feminismo negro contemporáneo, localiza sus orígenes en la realidad histórica de las mujeres afroamericanas ubicadas en dos castas oprimidas —la racial y la sexual—y su cuestionamiento al sistema de representación política.

El movimiento de mujeres feministas negras —entre cuyas representantes destacadas se encuentran: Audre Lorde, Ángela Davis, bell hooks, Pat Parker, Barbara Christian— denuncia el racismo y elitismo del feminismo blanco de la llamada *segunda ola* y la ausencia de tratamiento del clasismo, sexismo y racismo como experiencias superpuestas.

Muchas de ellas, feministas y no feministas negras, han vivido la opresión sexual en sus relaciones cotidianas:

> «Como niñas nos fijamos que éramos distintas de los muchachos y que nos trataban distinto. Por ejemplo, al mismo tiempo que nos

> hacían callar para que nos viéramos como damas y para hacernos más admisibles en los ojos de la gente blanca. Mientras que crecíamos nos dimos cuenta de la amenaza de abuso físico y sexual de parte de los hombres. A pesar de todo, no teníamos ninguna manera de conceptualizar lo que era tan obvio para nosotras, que *sabíamos* lo que en realidad sucedía**»** (Morraga y Castillo, 1988:174).

Como mencioné en el capítulo anterior, las luchas de las mujeres negras fue permanente contra los clichés de: la niñera, la puta, la jota, en los que se intersectaban simultáneamente la política de raza, sexual y clasista (Declaración de la Colectiva del Río Combahee, 1977). La política antirracista y antisexista que las unió al comienzo luego se conjugó con el heterosexismo y la explotación económica del capitalismo cuando estaban más maduras en la concientización de su condición subalterna.

Si de algo eran conscientes que desde su posición como mujeres negras -quienes ostentan «el estatus social más bajo que cualquier otro grupo social por su triple opresión sexista, racista y clasista *sin otro* institucionalizado al que puedan discriminar, explotar, u oprimir» (hooks, 2004: 49), la posición del varón negro, quedaría igualada a la de las mujeres blancas, en tanto *ambos* pueden, como explica la autora, actuar como oprimidos y opresores: «El sexismo de los hombres negros ha socavado las luchas por erradicar el racismo del mismo modo que el racismo de las mujeres blancas ha socavado las luchas feministas.» (hooks, 2004: 49).

Históricamente para las organizaciones lideradas por hombres negros, el feminismo significaba restar fuerzas al movimiento de liberación. ¿Han olvidado que Harriet Tubman (1820?-1913), una mujer esclava fugitiva, abolicionista, salvó a más de 300 hombres de la esclavitud? Mientras las satisfacciones de las demandas de género para las mujeres negras, debían esperar a que la revolución sucediese… la *Declaración feminista negra de la Colectiva Río Combahee* nombrada así misma en honor a Tubman, fundó las bases del feminismo negro.

Según narran, en 1974 comienza el trabajo político aunque aún no en forma colectiva, en el campo de la salud reproductiva: abuso de la esterilización, aborto, refugio para mujeres negras golpeadas, violación. Luego debieron afrontar la división entre lesbianas y heterosexuales, que eran también a su entender diferencias políticas y clasistas. En 1976, explican, deciden conformarse como un grupo de estudios proyectando en la escritura feminista negra una publicación que llegara a otras mujeres negras.

Resistencias: la interseccionalidad en discusión

La socióloga afroamericana Patricia Hill Collins (2000), en su libro *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment,* publicado originalmente en 1990, analizó la obra de tres de las más prestigiosas feministas representantes del *pensamiento negro*: Angela Davis, Alice Walker y Audre Lorde.

En una conferencia ofrecida por María Lugones (2013) en la universidad afirmó lo siguiente:

> «…tanto para Collins, una mujer sola puede resistir «la resistencia proviene de la participación alternativa de una comunidad que es anticapitalista, antirracista, antisexista, una comunidad que tiene un sistema de valores distintos. La resistencia de la mujer negra para confrontar esta dominación se da en términos interseccionales, sin embargo sus experiencias son distintas y ellas son distintas unas de las otras en cómo responden. La matriz de dominación de un sociedad se encuentra ordenada por intersecciones y esos dominios corresponden con lo económico, político e ideológico. Esos ejes se intersectan de modo que no se pueden pensar los ejes de las mujeres negras en los mismos términos que las de mujeres medievales, bajo el feudalismo. Sin esos ejes de intersección entre raza y género no es la misma dominación. De modo que hay que comprender la construcción del estereotipo

> de la mujer negra en torno de su hipersexualidad y su forma de resistir esa matriz de dominación»[52] (Lugones, 2013).

El uso del *standpoint* que hace Patricia Hill Colllins es el punto de vista del grupo, y el grupo mismo es heterogéneo en una realidad que está afectada en esos dos dominios de opresión que son el género y la raza. La resistencia es para ella necesariamente dialógica. Lugones cree que en el caso de las mujeres negras como de otra gente de color, hay una comunidad alternativa. Y ese diálogo es formal e informal, mantenido por mujeres que están situadas de manera distinta, activistas en la práctica cultural como también, mujeres intelectuales. Estas últimas no pueden resignar su rol de activistas, de lo contrario pues, su voz en ese diálogo no estará incluida.

Según Lugones (2013), la idea de interseccionalidad es importante pero no define la liberación o la resistencia, sino que es simplemente definitoria de la situación, podríamos decir, meramente descriptiva.

> «… en mi caso yo pienso en la posibilidad de actividad, de una agencia tal vez mínima pero importante solamente si la persona es impura, es decir, no es alguien que valora la homogeneidad ni la pureza en sí misma ni lo que construye lo social, sino es alguien donde raza y género están fusionadas pero en esa fusión ellas siguen siendo oprimidas: hay una correlación resistiendo. Yo veo que en Hill Collins es como un ser pre-social. Para mí la mujer es social; ese sujeto cuando está siendo oprimido resiste, no hay (un) resistiendo sin ser siendo oprimida y viceversa, yo lo pongo en el gerundio» (Lugones, 2103).[53]

---

[52] Panel "Mujeres de color: intersecciones de raza/género", integrado por María Lugones en el Coloquio Internacional «Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos», IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

[53] Panel "Mujeres de color: intersecciones de raza/género", integrado por María Lugones en el Coloquio Internacional «Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos», IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

La política de la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad, presente ya en otra afroamericana, Kimberlé Williams Crenshaw (1995), puede encontrarse en el texto titulado: *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*. En el caso de Crenshaw la ausencia de la mujer negra de la ley define un mecanismo de borradura. La interseccionalidad revela *lo que no se ve* cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras.

Para Lugones, el feminismo de color pone en tensión las categorías *mujer* o las categorías raciales *negro* e *hispano* ya que las mismas homogenizan y seleccionan al dominante como su norma. Por lo tanto, *mujer* selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales; *negro* selecciona a los machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Dada la construcción de categorías, el ejercicio de intersección da cuenta que entre *mujer* y *negro* existe un *vacío* que debería ocupar la *mujer negra*, ya que ni *mujer* ni *negro* la incluyen. La autora evidencia cómo la interseccionalidad muestra lo que se pierde, y plantea la tarea de reconceptualizar la lógica de interseccionalidad para evitar la separación de las categorías dadas. Esto significa que el término «mujer» en sí, no tiene sentido o tiene un sentido racial ya que la lógica categorial ha seleccionado un grupo dominante: mujeres burguesas blancas heterosexuales, y por tanto, como expresa, «ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica» (Lugones, 2008: 25).

Mientras el estudio de Crenshaw, confirma Lugones, es útil para marcar la ausencia, sin embargo no aparece la agencia, en otras palabras, no hay agente para la resistencia. A su vez, «En Hill Collins hay resistencia y también se encuentra la opresión interseccional, pero no hay un sistema de género, y por tanto pareciera que tanto en la mujer blanca como en la mujer negra son algo parecido o tal vez lo mismo, que el mismo sistema o el mismo dominio oprime a las dos y se intersecta con otro eje o dominio par producir esta complicación de fuerzas que se afectan mutuamente» (Lugones, 2013).

No olvidemos que, como mencioné en el apartado anterior, para Lugones es importante develar que la modernidad se expresa en dicotomías jerárquicas —Humano- no humano—; en esas dicotomías quienes tienen género son el hombre y la mujer burguesa, la gente africana e indígena no tienen género, lo cual produce, según la autora, complicaciones para el feminismo.

En las referencias de Lugones sobre los textos de viajeros en la Conquista, surge que «la gente indígena y negra no son considerados humanos pero están sexuados, aunque no tienen control sobre su sexualidad. La razón por la cual la mujer es humana es porque reproduce con el hombre la raza y el capital; sino ella tampoco sería humana porque ella no tiene razón (Lugones, 1998).

La interseccionalidad de racismo y patriarcado considera las experiencias de las mujeres de color que no han sido representadas ni por los discursos del feminismo ni el antirracismo. Sus experiencias han sido marginalizadas. Y expresa que si *mujer* significa ideológicamente una «persona frágil, sexualmente contenida, relegada a lo doméstico, sin razón y sin rol público y *negro o indio* a punta a seres primitivos, no humanos «capaces de gran violencia, sexualmente sin control, con enorme capacidad y resistencia para el trabajo físico, ¿qué quiere decir *mujer indígena, mujer negra*? No hay mujeres indígenas ni negras. La frase *mujer indígena* es una contradicción» (Lugones, 1998: 3). Cuando las feministas, blancas y burguesas, utilizaron el concepto de mujer como universal, sólo entendieron por mujer el significado moderno, capitalista y colonial. Por lo tanto, la interseccionalidad entre las categorías de opresión —raza, género, clase— significa que hay jerarquías entre varones y mujeres, y que algunas mujeres poseen poder económico y cultural. Para Lugones sólo existiría la mujer negra o india si la resistencia a ser negro o indio diera lugar a ser persona, no en el sentido colonial, moderno o capitalista. Pero como el significado es colonial, prima la ausencia.

Podemos citar en este texto un punto neurálgico en el debate acerca de la pre-existencia del género en el mundo colonial. Para dar cuenta de

la inexistencia, Lugones cita a la feminista nigeriana Oyéronké Oyewùmi (1997: 20, citado por Lugones, 2008) para preguntarse si patriarcado es una categoría transcultural válida, y así concluir lo siguiente:

> «…el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización occidental. Aquí patriarcado no está concebido como el opuesto a matriarcado sino para resaltar que no había un sistema de género institucionalizado. Incluso, Oyewùmi nos indica que el género ha adquirido importancia en los estudios Yoruba no como un artefacto de la vida Yoruba sino porque ésta, tanto en lo que respecta a su pasado como su presente, ha sido traducida al inglés para encajar en el patrón occidental de separación entre cuerpo y razón (…). Asumir que la sociedad Yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de dominación occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que occidente ejerce sobre el globo (…) Oyewùmi afirma que los/as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando» (Lugones, 2008: 30).

El radicalismo de las mujeres de color y la *amefricanidad* en el pensamiento de Lélia González

Lélia González mostró la silenciada construcción de la mujer negra en la historia oficial de Brasil y ello tiene una decisiva influencia en América Latina. En este proceso la intersección de los sistemas de opresión social, el sexismo, racismo han contribuido a esa desaparición.

En la colonia la historia fue escrita por los colonizadores europeos, todos ellos en su gran mayoría hombres blancos letrados. Sin embargo, hubo esclavizadas y esclavizados que dominaron la escritura y dejaron relatos importantísimos. Tal es el caso de Rosa María Egipcíaca da Vera Cruz, una mujer ex esclavizada que escribió un libro sobre su visión en el

siglo XVIII. O de Esperanza García quien escribió una carta al gobernador de Piauí en 1770 para reclamar por malos tratos del administrador de hacienda real en la que trabajaba. O de otra mujer negra, María Firmina dos Reis que fue la primera mujer en publicar un libro en Brasil en 1859 (citado en Cartilla *Somos todas rainhas*, 2011).[54]

Lélia González había sido profesora universitaria y sus estudiantes, entre las y los que se cuentan Viana, la recuerdan como una gran pensadora y activista que dejó un legado muy importante para el feminismo negro, que era incipiente en Brasil. González había escrito, junto con el autor argentino radicado en Brasil, Carlos Hasenbalg, un libro titulado *Lugar de negro* (1982). En una sociedad periférica del sistema capitalista, edificada sobre la democracia racial sustentado por Gilberto Freyre, *el lugar del negro* era componer la gran masa marginal creciente. Para las mujeres negras —as *màes pretas*, las empleadas domésticas y las mulatas—, ese lugar era, sin dudas, sostienen los autores, mucho más frágil.

El pensamiento de Lélia González era radical. Estaba atravesado por el debate sobre la misceginación y la violencia sexual de la esclavitud, recuperado por la feminista Suelí Carneiro. No dudó en criticar a la izquierda brasilera de los setentas, por reproducir la injusticia racial; al feminismo por no reconocer esa opresión, y al movimiento negro por reproducir la opresión sexual. Para contestar al cientificismo académico, se valió del psicoanálisis y de intelectuales negros como Fanon. Las marcas del legado fanoniano en el feminismo negro de Brasil nos permiten interpretar la categoría de *amefricanidad*[55] de Lélia Gonzalez.

Lélia de Almeida, nacida el 1 de febrero de 1935 en Belo Horizonte, penúltima y décimo séptima hija de padre negro y madre india, con ofi-

[54] Este es el trabajo de rescate de esas voces femeninas silenciadas que están llevando adelante grandes mujeres en torno de la Colección *Historia das Mulheres Negras: Pasado, Presente e Futuro* y cuya autora Giselle Cristina dos Anjos Santos me obsequió recientemente en gran el encuentro de mujeres de Brasil *Fazêndo Genero con* participación de activistas, artistas e intelectuales de la región.

[55] «A categoría político cultural da amefricanidade». Revista *Tempo brasilero*, Rio Janeiro, 1988 p. 73.

cios de ferroviario y de empleada doméstica. Su biografía narra la capacidad de la joven que logra atravesar la barrera de color, ingresando en la universidad y convirtiéndose más tarde en profesora universitaria. Un hecho importante que permite comprender esta movilidad ascendente es el trabajo que su madre realiza para una familia italiana, como ama de leche de una niña cuya madre falleciera en el parto. Lélia tenía la misma edad que la niña huérfana y las unía lazos afectivos y en la edad escolar la familia ofreció pagar los estudios de Lélia. «Estudié con mucha dificultad. Los libros eran prestados por las colegas hasta llegar a la Universidad» (citado por Viana, 2011: 48)[56].

Resulta importante destacar en el relato que destaca lo que percibió la jovenal haber atravesado el sistema educativo brasilero: «al llegar a la universidad ya estaba emblanquecida», escribió. Destaca como esa *ideología del emblanquecimiento* opera en el individuo. Es ese el momento en que, según Viana, busca el «acogimiento espiritual en el candomblé a pesar del respeto a sus raíces culturales católicas, y su posición favorable a la teología de la liberación. Es en esa práctica religiosa anteriormente tenida por ella como primitiva que encuentra otro código cultural, mas próxima de su religiosidad porque está «mas africanizada que occidentalizada» (Viana, 2011: 3).

Este momento puede leerse como el paso a la concientización sobre qué significa ser *mujer negra* en Brasil y en América. En ese camino Lélia González trabajará por desmitificar la consabida democracia racial, en el contexto de un fuerte compromiso político que provoca su expulsión de Facultad de Filosofía de Campo Grande y Filosofía, Ciencias y Letras, y su convite a la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro en el período de recrudecimiento del régimen militar, cuando fue sospechada por los órganos de seguridad de buscar adeptos a la doctrina marxista.

La joven universitaria se impacta con la efervescencia de la comunidad negra joven en el contexto de las luchas por los derechos civiles en Esta-

[56] Véase Elizabeth Di Espirito Santo Viana, «Relaçoes raciais, gênero e movimentos sociais: O pensamiento de Lélia Gonzalez (1970-1990)». Tesis de Maestría, UFRJ, Brasil.

dos Unidos[57], y las guerras de liberación de pueblos africanos negros de lengua portuguesa, cuyas voces tendrán un lugar en el libro. Entre ellos la figura de Abdías do Nascimento, líder del *Teatro Experimental del Negro*, y el desempeño de las jóvenes valientes mujeres negras en la formación del *Movimiento Negro*, marcando su posición, denunciando que en «esa herencia cruel de la esclavitud en el continente americano el destino de la mujer negra era ser objeto de producción y reproducción sexual» (Viana, 2006: 64).

Para la pensadora brasilera fueron las mujeres negras cariocas las precursoras del movimiento autónomo de las mujeres en el feminismo negro. Próximos a celebrarse el Año Internacional de la Mujer en 1975, en el seno del movimiento negro se desarrollan escritos sobre la actuación política de las mujeres. El testimonio de Joana Angélica, citado por Viana, menciona el trabajo realizado sobre el libro de Fanon *Piel negras…* en un momento en que «estábamos tirando las máscaras blancas» (Viana, 2011: 64). Estas jóvenes escribieron un documento en el que denunciaban la herencia cruel de la esclavitud en el continente americano, el destino de la mujer negra como objeto de producción y reproducción sexual. Para ellas el fruto de esa «cobarde procreación de los colonizadores es que, aclamado como un único producto nacional que puede ser exportado: la mujer mulata brasilera. Pero si la calidad de este producto es considerada como alta, el tratamiento que ella recibe es extremadamente degradante e irrespetuoso» (González y Hasenbalg, 1982: 36).

El debate sobre lo simbólico en el Colegio Freudiano que Lélia González co-fundó en 1975/6 en Río de Janeiro, fue clave para vivenciar sus experiencias religiosas dentro del candomblé, la dimensión de la ancestralidad, con la naturaleza, con los animales, con la energía cósmica (Helena Theodoro, citada por Viana, 2011). Sin dejar de trabajar en el *Movimiento Negro Unificado* (MNU)la articulación entre raza y clase: «Hoy, decía Lélia, no da más para sustentar posiciones culturalistas, intelectualistas di-

[57]El jornal «Quilombo», editado por el Teatro Experimental del Negro, mantendrá correspondencia con la revista Presencia Africana y con figuras internacionales (Viana, 2006: 36).

vorciadas de la realidad vivida por las masas negras, colocada por el MNU en esa articulación» (Viana, 2011: 80). Las mujeres dentro del MNU se encontraban con que su militancia política era menospreciada. Nació así REMUNEA —*Reunión de Mulheres Negras AQUaLTUNE*— en el que participaba Lélia González, imprimiendo en sus trayectorias de vida una marca de innegables consecuencias. Como es posible leer en su libro:

> «También nosotras, mujeres negras, además de la denuncia de blanqueamiento del hombre negro, en términos de casamiento, discutimos los problemas relacionados a la educación de nuestras crianzas, control de natalidad, como nuestra participación en el proceso de liberación del pueblo negro y en la lucha contra el racismo. Analizamos también la situación de la mujer negra en cuanto empleada doméstica en el marco de la reproducción del racismo inclusive por parte de muchas militantes blancas del movimiento de mujeres**»** (citado por Viana, 2006: 87).

En 1982 Lélia González escribe una gran contribución titulada *V mulher negra na sociedade brasilera. Uma abordagem político-económica*, en que expone su mirada crítica a Gilberto Freyre sobre los casamientos interraciales, que fueron hechos sobre la violencia de mujeres negras por parte de la minoría blanca dominante —señores de los ingenios, traficantes de esclavos, etc.— «¿Cómo fue que ocurrió que el mito tuvo tanta divulgación? ¿Qué es lo que oculta? ¿Qué lugar ocupa la mujer negra?», se preguntaba, desde su propia vivencia como luchadora feminista negra, por esa articulación de racismo y sexismo.

Violencia sexual. Un legado esclavista

> «Los afrodescendientes conforman uno de los grupos más numerosos de los que componen la enorme diversidad etnocultural de la región. Se estima que alcanzan un 23% de la población latinoa-

> mericana total, es decir, unos 120 millones de personas repartidas en varias regiones y países de América Latina. En el Brasil representan el 45% total de la población nacional, con cerca de 76 millones de personas según el censo de 2000, mientras que en Guatemala, Costa Rica y Honduras no sobrepasan el 5%. En Colombia constituyen el 10,6% de la población, con unas 4.311.757 personas. La estructura residencial de estas poblaciones es variable: en el Brasil, por ejemplo, el 81,2% vive en ciudades, mientras que en Guatemala y Honduras la proporción urbana alcanza al 46,1% y al 46%, respectivamente. En cuanto al Caribe se estima que éste es mayoritariamente afrodescendiente en números que oscilan entre el 50% y 90%, dependiendo del país. De la población de afrodescendientes de la región, más de 75 millones son mujeres y más de 100 millones son personas menores de 20 años» (Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, caribeñas y de la Diáspora, 2010).

En Argentina, la población afrodescendiente ha sido invisible para la sociedad argentina, explicada por causas como las guerras, o la epidemia de fiebre amarilla, que se comulga con la exclusión de la narrativa de la nación. El racismo epistémico e institucional es, sin dudas, el que permite responder a estas oclusiones, la dicotomía: *Máscaras blancas* o acceso a la civilización.

La modelización de la estructuración del racismo entre la población afro, habla de la memoria de sus antepasados, transmitida oralmente, silenciando el pasado de africanos esclavos, posiblemente para anular las marcas de la marginación, o bien como estrategia de inserción en una sociedad blanca que invisibilizando esta población, o construyendo guetos para alojarlos, demuestra su fuerte composición de violencia racial.

La negritud femenina en América Latina connota otros rasgos que se fundan en el mito de origen. Así como Carole Pateman (1995) discute la tesis lacaniana de la ley del padre en la fundación del orden social y apela a la violación de la mujer, según Suelí Carneiro:

> «En Brasil y en América Latina la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latino-americana que en el Brasil llegó hasta sus últimas consecuencias. Esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades configurando aquello que Ángela Gilliam define como la gran teoría del esperma en la formación nacional a través de la cual, y siguiendo a Gilliam, el papel de la mujer negra es rechazado en la formación de la cultura nacional; 2. la desigualdad entre hombre y mujer es erotizada; y 3. la violencia sexual contra las mujeres negras ha sido convertida en un romance» (Carneiro, 2002: 4).

Asimismo, en Puerto Rico, tal como mencionamos con antelación, Katsí Yarí Rodríguez Velázquez (2011), muestra, a través de su propio relato cómo el clasismo, el sexismo y el racismo se tornan «experiencias simultáneas».

> «Todo buen análisis de estas interdependencias en las experiencias de opresión de las mujeres negras debe encontrar su génesis en la institución de la esclavitud africana y en el colonialismo como maniobra estratégica ligada al expansionismo capitalista europeo desarrollado a principios del siglo XV para asegurar su poder económico a costa de la explotación de los países conquistados. No reconocer esta realidad, sobre todo, desde nuestros países latinoamericanos atravesados por este proceso sería disipar las implicaciones que el mismo ocasiona en la apropiación y cosificación de los cuerpos de las mujeres negras» (Rodríguez Velázquez, 2011: 70).

Su propia experiencia de violencia en las calles de la metrópoli de Buenos Aires conforma el nacimiento de un proceso de resistencia a la cosificación:

> «Y es que, esa frustración narrada por Fanon, en *Piel Negra, Máscaras Blancas*, ante la mirada de la niña que al verle, asustada le expresa a su madre: "Mira, un negro, tengo miedo", no es otra cosa que la mirada que instaura la distancia ubicándola en el cuerpo. Sin embargo, en los cuerpos de las mujeres negras esa frustración se revela desde otro sentido, porque a diferencia de la distancia que dispone el "tengo miedo" con el que carga su cuerpo; el cuerpo de una mujer negra carga con la accesibilidad y la explotación sexual atribuida y fijada a su cuerpo. No pretendo que se entienda al sexismo como privativo de las mujeres negras pero sí es preciso reconocer el que las particularidades que se inscriben en el sexismo experimentado por nosotras hacen evidente su inseparabilidad del racismo» (Rodríguez Velázquez, 2011: 73).

Desde este lugar se torna de especial importancia pensar las violencias, particularmente, las de las luchas de las mujeres negras frente a la cosificación sexual perpetuada por la violencia de la mirada cosoficante del varón blanco. Como un ser hipererotizado, cuya función primaria es satisfacer el deseo sexual y la reproducción,los cuerpos femeninos negros resisten la cosificación. La hipersexualización de los cuerpos negros de las mujeres es objeto de tratamiento constante en el pensamiento del feminismo negro. Ya el trabajo de Deisy Jiménez (citado por Castillo y Terry, 2001: 2), o bell hooks se interrogan sobre la agencia sexual. En este último, «Selling Hot Pussy: Representations of Black Female Sexuality in the Cultural Marketplace»[58] hooks lo hará de este modo: «¿Cuándo y cómo podrán las mujeres negras valerse de agencia sexual en maneras que nos liberen de los confines del deseo colonizado del imaginario racista/sexista y sus prácticas» (hooks, 1992: 37).

En el siguiente capítulo abordaremos los desafíos que abren estas preguntas a partir de la vida y obra de la artista cubana integrante del movimiento de artistas mujeres de color A.I.R, Ana Mendieta.

---

[58] Véase el libro de bell hooks [1992]. «Selling Hot Pussy: Representations of Black Female Sexuality in the Cultural Marketplace.» En *Black Looks: Race and Representation*. South End Press.

¿DÓNDE ESTÁ ANA MENDIETA? LO BELLO Y LO EFÍMERO COMO CONFIGURACIONES DE EMANCIPACIÓN [59]

«Otoko era de ese tipo de personas
que pierde peso en el verano.»
Lo bello y lo triste.
Yasunari Kawabat

El arte ha sido decisivo para la inscripción de estos lenguajes poéticos y políticos que desafían a los sentidos sedimentados, y a las identidades fijadas por el discurso colonial a partir de lo que Bhabha (2002) define como *estereotipos*. Utilizado como propaganda política más que como campo de exploración y catalizador de sinergias, «para las feministas, el arte se transformó en la plataforma desde la cual reivindicar una revisión política y personal; el arte era a un tiempo extraordinariamente receptivo y productivo de nuevas ideas políticas» (Reckitt, 2005: 21).

Según señala Helena Reckitt (2005) entre finales de los años sesenta y setenta, la responsabilidad de la violencia contra las mujeres giró su forma de abordaje, pasando de la historia androcéntrica al campo de la obra pública y colectiva de las propias mujeres. Las protestas se dirigían a las violencias que representaban el sexismo y racismo en el interior de las galerías de arte del *mainstream*, en las cuales el considerado *arte minorizado* de las mujeres fue a menudo desechado.

---

[59] Una versión preliminar de este apartado fue ofrecido en la Conferencia inaugural del II Congreso de Estudios Poscoloniales y III Jornadas de Feminismo Poscolonial «Genealogías críticas de la colonialidad», Buenos Aires, Biblioteca Nacional 9 a 11 de diciembre de 2014. La autora agradece a Petra Barreras del Rio la emoción con «volver a la vida» a Ana Mendieta, a partir de la imagen de esa gran mujer que condensaba tanto la fragilidad como la fortaleza.

En ese contexto surgen distintos movimientos feministas de artistas tales como: *Women Art Revolution, Guerrilla Girls.* La galería cooperativa de artistas feministas de Nueva York, llamada A.I.R. fundada en 1971 por la feminista afroamericana Howardena Pindell para enfrentar el racismo contra las mujeres de color se ubica en este contexto. En 1980, Pindell alentó a organizar una importante exposición de la muestra titulada *Dialécticas del aislamiento: un exhibici*ón de artistas del *Tercer Mundo de los Estados Unidos.* En la introducción al catálogo de la muestra, la escultora, pintora y videoartista cubana Ana Mendieta (1980) recogió ese malestar con esta expresión: «El movimiento norteamericano es básicamente un movimiento de clase media blanca».

El arte de Mendieta exploró su interés en las violencias contra las mujeres, como en la política sexual y colonialista. Encontró eco en los objetivos del movimiento de naciones no-alineadas «para terminar con el colonialismo, el racismo y la explotación» (*Ana Mendieta. A retrospective*, 1987: 47)

Mendieta fue parte de esa generación contestataria de fines de los años 70 y comienzos de 1980. Murió demasiado joven, a los 36 años, de forma trágica en la ciudad de Manhattan el 8 de septiembre de 1985. Las causas de su muerte se vinculan con la violencia con que, según se recoge en los testimonios de familiares y amigos durante el juicio, después de un riña con su pareja, Carl Andre, figura prominente dentro del movimiento conocido como minimalismo, fue arrojada desde el balcón del edificio.

Como intentaré mostrar, Mendieta debió enfrentar su condición racializada de *latina* y, luego, luchar para lograr el reconocimiento de su obra en el campo artístico. La despolitización de su obra en el país del norte se encuentra vinculada a múltiples y complejos procesos de subalternización que voy a tratar de mostrar. A pesar de que su talento le permitió obtener premios internacionales, Mendieta era considerada una artista marginal. Dentro del movimiento feminista el debate sobre el esencialismo descalificó a muchas artistas clasificadas como *esencialistas.* Es el caso de Mendieta.

Así, ya el derrotero kirkwoodiano trató de pensar los *nudos* del feminismo crítico en la opacidad del relato nacional, de la ciencia, de la historia, del arte. «Nunca se termina de comprobar comparativamente la magnitud del silencio y la invisibilidad de la mujer al interior de la historia de los oprimidos», sentencia la pluma de la feminista chilena Julieta Kirkwood (1986: 81). Asimismo, «¿Cómo entender a esa misteriosa huésped, que en un gesto desenfadadamente autobiográfico, place nominarse en la extranjería, en el umbral de la fría casa de la historia?», escribe aquella autora olvidada en *Por qué este libro y el rollo personal* (Kirkwood, 1986: 1).

En este capítulo, me interesa reflexionar sobre la potencia ético-política que puede asumir el discurso crítico de las ciencias sociales y humanidades en relación con el arte de las mujeres desplazadas cuyos cuerpos marcados soportan el peso histórico de las violencias que sellan con su rúbrica indeleble el sexismo, el racismo y el clasismo. ¿Cómo es posible pensar en el entremedio de las categorías de *lo bello* y *lo efímero* el agenciamiento de las mujeres que son testigos de la experiencia traumática? ¿Pueden nuestras disciplinas agrietar horizontes discursivos de *justicia simbólica*?

Me interesa trabajar tanto la interpretación de la materialización de la violencia, sus conexiones con la colonialidad, como la tesis del *exilio* de las mujeres del mundo, inspirándome para ello en la biografía y el arte efímero de Mendieta.

Apátridas

> «Tenía miedo de ir —a Cuba— porque pensé que había vivido toda mi vida con esta obsesión en mi mente: ¿qué pasaría si descubro que no tiene nada que ver conmigo?» Ana Mendieta.[60]

Mendieta fue una mujer latina en los Estados Unidos. Llegó hasta allí a los 12 años, junto con su hermana Raquel, por medio del operativo Peter

[60] Citado en Gerardo Mosquera, "Esculturas rupestres de Ana Mendieta", *Areito* 7, Nº 28 (1981).

Pan organizado por la Iglesia católica para salvar a los niños del comunismo. Su vida es producto de las conflictivas relaciones entre ambos países, y está marcada por la violencia de ese exilio.

Exiliada, pero del horror del nazismo, Hannah Arendt ha dedicado gran parte de su obra a la comprensión por la cual nos reconciliamos con el mundo, al que ingresamos como extranjeros: «El resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos» (Arendt, 2000: 30).

La asociación entre comprensión y política y la reconciliación —que es inherente a la comprensión—, remiten a la complejidad resultante de la desesperación que introduce el totalitarismo —obra de los hombres—, y que ha dado lugar al equívoco popular según el cual *tout comprendre c´est tout pardonner* (Arendt,1995: 29). De su «terrible originalidad, de sus acciones que rompen nuestras tradiciones, que han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral» (Arendt, 1995: 32), se juega la (im) posibilidad de aceptar la irreversibilidad y la imprevisibilidad de la acción humana, y luego, «la reconciliación con lo que inevitablemente existe» (Arendt, 1995: 44).

Los hombres aunque han de morir, han nacido para comenzar algo nuevo, porque él —el hombre— es el comienzo mismo: «él que vive en el intervalo entre el pasado y el futuro» (Arendt, 1995: 83), su ser en el mundo es necesario para librar la batalla entre las fuerzas del pasado —que lo empujan hacia delante— y las del futuro —que lo tiran hacia atrás—. En palabras de Arendt: «El tiempo no es un continuum, un fluir en una interrumpida sucesión; el tiempo se fractura en el medio, en el punto donde él está: y *su* posición no es el presente tal y como normalmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo cuya existencia se mantiene gracias a *su* constante luchar, y a *su* resistir contra el pasado y el futuro» (Arendt, 1995: 83).

«Él siempre sueña que en un momento de descuido —y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensablemente oscura—, puede evadirse

del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro» (Kafka, citado por Arendt, 1995: 80).

La acción humana carece de autor, explica Arendt. Su sentido sólo podrá ser comprendido desde el futuro, en la narración del espectador que construirá esa historia.

Uno de los intelectuales más lúcidos de nuestra contemporaneidad, Edward Said, nos dejó fuertes inspiraciones para profundizar en la memoria y el exilio de los pueblos. Refiere al exilio como «uno de los más tristes destinos. Antes de la era moderna el destierro era un castigo particularmente terrible, {…} lo convertía a uno en una especie de paria permanente, siempre fuera de su hogar» (Said, 1996: 59, la traducción es nuestra). Lo que llamamos el exilio de la palabra, es otra de las perplejidades que interpela a los estudios poscoloniales. Y se vuelve fundamental para una política de la memoria, fundamental para una agenda feminista del Sur que enfrente el giro conservador que tomó en los últimos tiempos el feminismo del Norte.

El exilio es algo curiosamente cautivador sobre lo que pensar, pero terrible de experimentar. Es la grieta imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y su lugar natal, entre el yo y su verdadero hogar: nunca se puede superar la esencial tristeza. Y aunque es cierto que la literatura y la historia contienen episodios heroicos, románticos, gloriosos e incluso triunfantes de la vida de un exiliado, todos ellos no son más que refuerzos encaminados a vencer el agobiante pesar del extrañamiento. Los logros del exiliado están minados siempre por la pérdida de algo que ha quedado atrás para siempre (Said, 2005: 179).

Partiendo de las fracturas de un *mapa en ruinas* como metaforiza Marta Sierra (2012) acerca de los feminismos del Sur, Chela Sandoval define una conciencia de los *borderland*s, que es diferencial, cinética y móvil, que funciona tanto dentro como fuera de la ideología dominante.

Nuevas cartografías deseantes: El cuerpo como texto

> «He estado conduciendo un diálogo entre el paisaje y el cuerpo femenino —basado en mi propia silueta—. Creo que esto ha sido resultado directo de haber sido arrancada de mi tierra natal —Cuba— durante mi adolescencia. Estoy abrumada por el sentimiento de haber sido arrojada del vientre —la naturaleza—. Mi arte es la forma que restablezco los lazos que me unen al universo. Es un regreso a la fuente materna. A través de mis esculturas de tierra/cuerpo me hago una sola con la tierra. Me convierto en una extensión de la naturaleza y la naturaleza se convierte en una extensión de mi cuerpo. Este acto obsesivo de afirmar mis lazos con la tierra es en realidad una reactivación de creencias primigenias … en una fuerza femenina omnipresente, la imagen posterior de estar encerrada en el útero; es una manifestación de mi sed de ser.» (Catálogo. *Ana Mendieta: A retrospective*, 1988: 17).

Su maestro, Hans Breder, solía decir que su «trabajo explotó fuera del lienzo» (citado en *Ana Mendieta. A retrospective*, 1987: 42).

Cuando la liberación femenina comenzaba a resquebrajar ese orden patriarcal, trayendo otras voces y transformaciones, el *mainstream* artístico del minimalismo dominaba la escena del arte mundial. Sus referentes eran hombres blancos imbuidos en la cultura machista, el manto que cubriría las sucesivas injusticias que Ana enfrentó.

Micropolítica del desborde

Como mencionamos, Ana Mendieta tuvo una experiencia de vida signada por violencias de distinto tipo. Dentro del campo del arte, su trayectoria puede leerse a través de la tesis de la instrumentalidad de la mujer como objeto de intercambio de Gayle Rubin. El sistema patriarcal, hipe-

rinflacionado en el contexto del exilio en los Estados Unidos, expresará sus modos de funcionamiento a través de la cosificación que la artista denunció en el tratamiento recibido cuan objeto sexual: «Era la putica», recuerda en una de sus memorias incluidas en el catálogo. Gloria Anzaldúa (1987) afirmaba que «puta» o «prostituta», eran epítetos que se escupen con desprecio.

Así, la fuerte opresión de la estructura patriarcal que ejerció sobre la artista fue reforzada por tratarse de una *mujer de color*. La mecánica de esta instrumentalidad se observa en las barreras interpuestas para la aceptación de su obra al canon hegemónico, pero también por su relación marital con el pintor Carl André quien encarnaba dicho canon. La dominación es una fuerza que se alimenta de todo lo que pretende impugnarla.

Mendieta había estudiado en la Universidad de Iowa el grado en pintura matriculándose en el programa de Arte de Medios Múltiples y Video, recientemente fundado. Para 1972, Ana Mendieta deseaba que sus imágenes tuvieran poder, que fuesen mágicas[61]. Su propio cuerpo fue el medio en que plasmó esas representaciones efímeras. «Abracé tradiciones espirituales de los yorubas en África y elementos del catolicismo» (citado por del Río, 1988: 43). Su sentido estaba unido a su interés por los orígenes, por los ritos de los ñáñigos[62], por la santería, por las *huellas corporales.*

Transformó los elementos que la naturaleza le proveía en *ofrendas artísticas* (del Río, 1988: 50). Flores, agua, rocas, granizo, fuego, tierra, árboles, esqueletos, sangre, se convertían en metáforas poéticas de valor espiritual. «*Hacer esculturas-cuerpo es para mí, sostenía, la etapa final de un ritual*».[63] Mendieta fue parte de una generación de artistas mujeres de color cuyo arte, parte de las nuevas manifestaciones artísticas, fue incomprendido porque no encaja con lo conocido. Su obra desbordaba los límites del arte conceptual y dotaba de contenido político significativo las asépticas galerías de arte.

---

[61] Ana Mendieta, declaración bilingüe, texto para la pared de exhibición, c. 1981. Documentos, herencia de la artista. En *Ana Mendieta: A retrospective*, Catálogo, N.Y, 1988, p. 41.
[62] Refiere a la sociedad secreta masculina de la santería, religión sincretista afrocubana.
[63] Ana Mendieta, citado por Petra Barreras del Río, 1988: 45.

La política para Rancière «es la actividad que reconfigura los marcos sensibles en el seno de los cuales se definen objetos comunes» (Rancière, 2005: 61). La experiencia estética roza la política ahí cuando se experimenta como disenso. Alejado de la definición sociológica por la cual la política del arte significa la explicación por las condiciones sociales, sus ideas permiten interpretar las estéticas como micropolíticas que enlazan comunidades.

Si hasta ayer, afirma Rancière (2005), esos conceptos y procedimientos se proponían suscitar *formas de conciencia*, esos conceptos y procedimientos hoy están desconectados del proceso de emancipación. Dice Rancière: «Un mismo aserto se escucha hoy en día casi por todas partes: hemos terminado, se dice, con la utopía estética, es decir con la idea de un radicalismo del arte[64] y de su capacidad de contribuir a una transformación radical de las condiciones de vida colectiva» (Rancière, 2005: 9).

Frente a una sociedad globalizada donde predomina la homogeneización, el consumismo, la estetización mercantilista de la vida, se pregunta: «¿puede el arte seguir siendo un lugar de resistencia, de crítica y oposición sin terminar neutralizado y estetizado, y sin seguir alimentándose, por otra parte, de la periclitada idea romántica del arte? ¿Pueden desarrollarse discursos críticos filosóficos que cumplan con estas desideratas?» (Rancière, 2005: 3).

Lejos del gusto y de la distinción, como podremos comprender en lo que sigue, el arte de Mendieta fue disruptivo y sufrió la violencia epistémica que, llevada hasta sus últimas consecuencias, terminó sacrificando su propia vida.

[64] «Esta fuerza se suele pensar mediante el concepto kantiano de lo sublime como una presencia heterogénea e irreductible al núcleo de lo sensible de una fuerza que lo supera» (Rancière, 2005: 9).

Lo bello

> «Comencé inmediatamente a usar sangre, creo que fue porque pienso que es algo muy poderoso y mágico. No lo veo como una fuerza negativa»
> Ana Mendieta. *A retrospective* (1987: 42).

La lectura sesgada de su propia muerte como anticipo de su serie *Silueta* (1973-1980) donde representó las siluetas femeninas en la naturaleza —en barro, arena y hierba— con materiales naturales como hojas y ramas incluyendo sangre, imprimiéndolo en su cuerpo o pintando su silueta en el mar, o sobre el césped expresan la relación depredatoria física y espiritual con la Tierra. A través de esas intervenciones Ana Mendieta iba creando un nuevo género artístico, al que nombró esculturas *earth-body*.

Trabajó con la cultura afrocubana y amerindia, especialmente con los indios taínos, población que habitó una región del Caribe que comprendía lo que hoy conocemos como Cuba y Puerto Rico. Según Laranjeira (2009), este pueblo fue conocido por la importancia que daba a lo femenino y a la naturaleza, fuerzas entendidas como expresión de lo sagrado[65]. Incluyó en esta serie escenas de sacrificios rituales de animales, trabajos con sangre, como: las *Esculturas rupestres* —también conocidas como Siluetas del Parque Jaruco[66]—. Talladas en 1981, de regreso a su tierra natal, aparecen en formaciones de piedras calizas deidades de la cultura Taína, tales como: *Iyaré* —la Madre—, *Maroya* —La Luna—, *Guabancex* —Diosa del Viento—, *Guanaroca* —La Primera Mujer—, *Alboboa* —La Belleza Primera—, *Bacayu* —La Luz del Día—, *Guacar* —Nuestra Menstruación—, *Atabey* —Madre de las Aguas—, *Itiba Cahubaba* —La Vieja Madre Sangre.

La sangre es un elemento presente en la obra de la artista. La primera vez Mendieta utiliza la sangre para hacer arte fue en 1972, cuando creó

[65] Véase: http://interartive.org/2008/12/ana-mendieta/#sthash.smtgjpyC.dpuf

[66] Obutvo parasu proyecto el reconocimiento del Ministerio de Cultura de Cuba y el apoyo de la John Simon Guggenheim Foundation Fellowship de Estados Unidos.

la obra Sin título *La muerte de un pollo*, donde su cuerpo desnudo frente a una pared blanca sostiene un pollo recién decapitado; la sangre corre entre sus piernas.

> «Durante un performance al aire libre en *Old Man´s Creek* —Iowa— Ana se estregó sangre y rodó por una cama de plumas blancas que le cubrieron el cuerpo cuando se levantó. Este acto sugería su transformación en el gallo blanco cuyo sacrificio es uno de los ritos preparatorios de los ñáñigos, sociedad secreta masculina de la santería, religión sincretista afro-cubana que abarca tradiciones espirituales de los yorubas en África y elementos del catolicismo**»** (*Ana Mendieta. A retrospective*, 1987: 42).

Las influencias africanas fueron descriptas como la de una «costumbre africana que me parece… análoga a mi trabajo. (…) Los hombres de Kimberly van fuera de sus villas a buscar novias. Cuando un hombre trae a casa a su nueva esposa, la mujer viene con un saco de tierra de su lugar natal y cada noche come un poco de ella. La tierra la ayuda a hacer la transición entre el lugar de origen y su nueva casa…» (*Ana Mendieta. A retrospective*, 1987: 46)

Rape Scene, fue presentado en 1973. Esta performance se caracterizaba por mostrar un carácter más teatral que las obras anteriores del artista, se basó en el caso real de un estudiante de enfermería en la Universidad de Iowa que había sido violada. Impresionada por la brutal violación y asesinato de Sara Ann Otten, Ana se cubrió de sangre y ella misma atada a una mesa en 1973, invitó a personas cercanas a dar testimonio. Esta performance fue presentado a un grupo de amigos invitados a cenar en su apartamento en el campus de Iowa. A su llegada, la puerta del apartamento estaba esperando, medio abierta, para permitir una visión interior en el cuerpo de la propagación de Mendieta en una mesa, con las manos y los pies atados, desnudos de cintura para abajo y con las piernas ensangrentadas. En Body Tracks —Rastros corporales— (1982), la artista deja las marcas esfumadas realizadas con sus manos y antebrazos con pintura de color rojo, en un movimiento deslizante frente a una pared blanca.

La sangre como fluido de «lo femenino», vinculado a la suciedad y la impureza en gran parte de las culturas, convocó desde siempre su adhesión al movimiento feminista. Así el trabajo de Daisy Rubiera Castillo (2011) sobre la santería o regla Ocha ofrece una nueva interpretación a los roles de género en la sociedad colonial en Cuba. Las antiguas civilizaciones no pudieron dar una interpretación adecuada al ciclo menstrual femenino, debido a que no fue sino hasta 1827 con el descubrimiento del óvulo que la menstruación formaba parte del proceso reproductivo (Castillo, 2011: 115). Antiguamente fue considerada por parte de las religiones (Biblioa, Corán, Tratado de Ifá, entre otros) como la purificación del cuerpo de la mujer por la cual se liberaba de energías negativas. En ese ciclo durante 7 días, se la consideraba *inmunda*. Según la autora, la sociedad yoruba no escapó a ese condicionamiento como tampoco la sociedad colonial. La Regla Ocha incorporó aquellas creencias. Esas valoraciones fueron recogidas por la autora a partir del discurso de un babalawo del siguiente modo:

> «Los textos más arcaicos dan un profundo sentido místico a la menstruación. Se cree que fue Orisá Odú quien provocó la menstruación en todas las mujeres del mundo. En la narrativa de Ifá ella es superior a todas las mujeres. Las mujeres no pueden tocar sus símbolos ni heredarlos, pues ella es la propia representación interna de la mujer y menstrúa eternamente**»** (Castillo, 2011: 117).

En la mitología youruba el castigo que se impuso a la mujer, a través de los mitos de la adquisición del saber por parte de Yemaná cuya acción alterará el equilibrio del orden patriarcal, o por la virtud negativa de la curiosidad en el mito de Burukú Naná, es la menstruación.

Intrínsecamente ligado al movimiento *antigalería* y *antiobjeto* (Perrault, 1987: 17) que se difundían en el mundo del arte de entonces, su obra ensuciaba las galerías. Fue así descalificada por la crítica de arte hegemonizada por la *limpieza* higiénica del arte conceptual (Giunta, 2012).

Lo efímero: configuraciones de emancipación

Figura 10. ¿Dónde está Ana Mendieta? Movilización frente al Guggenheim

¿Dónde está Ana Mendieta?/*Where is Ana Mendieta*?, fue la expresión que convocó a una manifestación de mujeres pertenecientes a la *Women´s Action Coalition* —WAC— y al colectivo de las *Guerrilla Girls* frente al Museo Guggenheim en la inauguración de la obra de Carl Andre. Las pancartas decían: *Carl Andre está en el Guggenheim. ¿Dónde está Ana Mendieta?* Pregunta retórica que denunciaba, por un lado, la escasa presencia de mujeres en los museos y centros de arte. Por otro, colocaba la mira en la ausencia repentina, incomprensible e injusta de su feminicidio.

El único testigo del suceso, su marido, declaró durante el juicio, que ella saltó desde una ventana en el transcurso de una acalorada discusión. La familia, los amigos y el entorno más cercano de Mendieta consideraron a Andre culpable del crimen. En febrero de 1988, tras dos años de juicio, y ante la falta de pruebas, Andre fue absuelto por la justicia.

Ana Mendieta es parte de una generación de artistas que entrega su cuerpo/espejo como ofrenda para que otras mujeres pudiesen mirar su interior. Un cuerpo que se abre a otros cuerpos. La experiencia del cuerpo, de este modo, es propia de la existencia que los trasciende.

La simbología admite no un cuerpo sino todos los cuerpos femeninos; el vientre materno; la disolución con la tierra, una síntesis entre tierra y cuerpo. En efecto, sus últimas obras de tallas o grabados en piedras caliza realizadas en Cuba, tal como vimos en la Serie titulada *Esculturas rupestres,* fueron exhibidas por primera vez en noviembre de 1981 en la galería AIR. «Mendieta talló con fluidez un gran número de imágenes inspiradas en representaciones prehistóricas de la fertilidad y en símbolos pre-colombinos. De hecho, todos los títulos de estas obras fueron tomados del lenguaje de los desaparecidos indios taínos de Cuba» (Mendieta, 1987: 48).

Convencida de que la cultura capitalista podía acabar la conectividad espiritual con la tierra, dejó sus huellas corporales en Oaxaca, México, Cuba, Iowa, Nueva York.

Documentó su arte en soportes visuales, videos y fotografías. Esta materialidad constituye la huella de esa huella y permite recuperar la espiritualidad de Ana Mendieta. Esa extraña ligazón entre erotismo y muerte que marca su vida, es parte del fenómeno que nos interroga, el feminicidio. Luchas que se entablan cuerpo a cuerpo dirimiendo el control de la vida de las mujeres y que, finalmente, muestran en el desenlace de su muerte intempestiva las fauces del patriarcado furibundo.

Cuando observamos que el acecho permanente de las violencias empujan los puntos de fuga libidinal, podemos pensar que su lucha por la emancipación de las mujeres no se ha resuelto todavía.

Precisamente, en ese *impasse* en que se suspenden los actos de la justicia, las huellas de lo efímero dejan lugar a las marcas de lo que permanecerá a cada instante mientras no olvidemos su nombre. La eficacia del discurso performativo nos permitirá abordar en el último capítulo una demanda que nace de las propias aspiraciones de los movimientos sociales: las políticas de la memoria para las mujeres muertas por feminicidio.

POLÍTICAS DE LA MEMORIA PARA EL FEMINICIDIO EN AMÉRICA LATINA

El tema de la memoria y el arte surge en las últimas décadas en la cartografía de los feminismos descoloniales como una forma de cuestionar la impunidad que envuelve al fenómeno de las violencias contra las mujeres y la omisión por parte de los Estados (Bidaseca, 2014).[67] Los movimientos de mujeres inventan así nuevos lenguajes que interpelan fuertemente a las políticas públicas. Los más novedosos son aquellos que logran inscribir mensajes en los imaginarios sociales; que logran convertirse en un acontecimiento.

Con notable potencialidad disruptiva, el repertorio de acciones que ellos despliegan confluye en distintos lenguajes artísticos. Las ausencias de mujeres asesinadas se representan en escenas llamadas *Siluetazos,* que identifican al fenómeno cultural *Ni Una Menos.*

[67] No sólo desde la perspectiva nomádica que Rosi Braidotti (1994) señala como central en la conciencia crítica de los conocimientos subyugados, o de la tarea del cartógrafo deseante que indica Perlongher: «no es capturar el fin de fijar, a cosificarse, congelar lo que él explora, más bien intenta intensificar los mismos flujos de vida que le envuelven, la creación de territorios, como él los cruza. El mapa resultante, lejos de limitar la misma a las dimensiones físicas, geográficas o espaciales (incluso cuando las relaciones, a veces míticas, remiten de suyo como la socialidad Maffesoliana- una tierra, a un lugar, que los nutre), debe ser un mapa de los efectos de superficie (no siendo la profundidad, con Foucault, más que un pliegue y arruga de la superficie) o, como la creada por Janice Caiafa con los punks de Río de Janeiro, «una cartografía de ejercicios concretos». Una carta de navegación, si se quiere, un kayak inestable en la turbulencia del torrente a través de las vicisitudes de las peregrinaciones nómadas, los avatares de los impulsos de vuelo, los (cortos) circuitos desmelenados (…) la carta, a su vez, una operación rizomática, funciona como un proceso inmanente que invierte el modelo boca abajo. Reproducir (de acuerdo con un modelo) vs seguir complicando espirales en su circunvolución, los caminos de vuelo de acuerdo con la máxima de Deleuze: "en una sociedad todo huye", sino también en la memoria como un cuerpo rebelde (Perlongher, 2008: 65).

Estas siluetas pintadas en las veredas públicas marcan cada uno de los lugares en los que sucedió un feminicidio, dibujando el trayecto de una cartografía singular. En esas siluetas se nombra a cada una de las mujeres asesinadas como modo de reponer sus vidas. Apelan al lenguaje de los desaparecidos durante la dictadura cívico-militar de los años de 1970 a 1983 en Argentina, tomado por el movimiento de derechos humanos como uno de los más emblemáticos repertorios de acciones inscriptos en las políticas de la memoria. Estas siluetas se reproducían en las calles nombrando a las y los desaparecidos.

En una de sus importantes contribuciones, Rita Segato propone «inscribir el término feminicidio en el discurso potente de la ley y dotarlo así de eficacia simbólica y performativa, y también en obtener otras ventajas prácticas que resultan de esa eficacia» (Segato, 2011: 4).

Las demandas de familiares de mujeres asesinadas y/o desaparecidas aparecen acompañadas por campañas para sensibilizar del fenómeno. En el extremo sur de América, en la plaza cívica de Valparaíso (Chile), la cartografía del feminicidio deja su huella en el *Memorial de las mujeres muertas por femicidios.* Erigido fugazmente, fue convocado por la Red Chilena contra la Violencia Doméstica y Sexual, en una campaña denominada «¡Cuidado, el machismo mata!». Esta demostración se llevó a cabo en diez regiones del país, en donde la red chilena hizo público su repudio a los asesinatos ocurridos. El memorial fue visitado por la gente que se acercaba a mirar los vestidos y zapatos rojos puestos en el piso, como modo de rendirle un homenaje a las mujeres asesinadas. «Valdivia, Iquique y San José de Maipo han sido escenario de los últimos asesinatos contra mujeres por el hecho de serlo. Los femicidios en Chile continúan. Ni los debates legislativos, ni el mayor conocimiento público respecto a la violencia contra las mujeres, ha detenido estos crímenes de odio. El Estado ha fallado en proteger la vida de estas mujeres», plasmó la Red esta realidad en un comunicado público.[68]

[68] Véase: http://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/node/388.

Figura 11: Zapatos rojos en las movilizaciones contra los feminicidios

Las performances de zapatos rojos forman parte del repertorio de acciones de las movilizaciones contra los feminicidios. Su idea nació en México y se extendió a los distintos lugares en que se demanda justicia contra la impunidad y la aparición de las mujeres.

Mohanty (2008) señala que la hegemonía del neoliberalismo, la naturalización de los valores capitalistas y el surgimiento de nuevas formas de fundamentalismo religioso con sus retóricas fuertemente masculinas y racistas, hacen cada vez más urgente la necesidad de reconfigurar los mapas de la praxis feminista. Categorías como primer/tercer mundo, local/global y norte/sur son insuficientes para explicar la complejidad de las luchas feministas en este nuevo escenario geopolítico (Mohanty, 2008: 226-27).

Sumidas en la convocante pendiente que enfrenta el feminicidio, el mapa de los *borderlands*, un mapa inestable construido a partir de las inscripciones de las mujeres de color, nos convierte en cartógrafas de nuestros movimientos.

Unas de modos literales, otras sutiles, todas enfrentamos los fantasmas y demonios de nuestro género buscando estetizar la muerte, para sensibilizar a un mundo que se precipita en la percepción dramática de la frontera y el espectáculo.

¿Qué separa? ¿Qué une la naturaleza efímera y arbitraria de cualquier frontera epistémica? Frente a lo *inenarrable*, ¿cómo llegar a escribir una narrativa feminista que sea eficaz simbólicamente de escribir esas pérdidas, que sea capaz de interpelar al mundo? ¿Por qué, desde los feminismos del sur trabajar por una política de la memoria en el cruce transdisciplinario del arte y las ciencias sociales?

Seducida por el poder alienante de la lengua que declama la escritora de ascendencia afrocaribeña, Marlene Nourbese Philip, buscando sublimar las violencias reales de las mujeres afrodescendientes en América, me adentraré en este apartado en algunos pasajes de sus textos para pensar cómo es posible articular una política de la memoria que cruce las disciplinas. Por ello me interesa analizar otros discursos performáticos, como el arte visual de la artista chicana Alma López que trabaja en las fronteras políticas del arte. Sus trabajos sobresalientes pueden ofrecerse como posibilidades que permitan introducir variaciones en el régimen de lo visible.

She Tries Her Tongue, Her Silence Softly Breaks. 150 y más

She Tries Her Tongue, Her Silence Softly Breaks[69] de Nourbese Philip (1993), se inserta en una nueva estética narrativa que se balancea entre «la lírica de la "palabra-jazz" (…), la fusión de los pasajes del Caribe e inglés, muy cerca de un tono creole» (George Elliot Clarke, en su sitio web). Su escritura se abate en esa tensión entre la lengua paterna (el canon euro blanco-cristiano

[69] Nacida en el caribe en Trinidad y Tobago en 1947. Por *She Tries Her Tongue, Her Silence Softly Breaks* recibió el Premio de la Casa de las Américas en 1988 y el reconocimiento internacional. Su prolífica obra incluye además de poemas, ensayos, y obras de teatro: Coups and Calypsos (1996); Harriet´s daughter (2000); The redemption of Al Bumen: A morality Play (1994); The Streets (1994).

masculino), y la lengua materna (negra-africana y femenina). Tal vez el más citado es el estribillo del *Discurso sobre la lógica del lenguaje:*

> ... y el Inglés es mi lengua materna es mi padre lengua
> es un idioma extranjero lan lang idioma
> Yo / angustia
> angustia ... [mi traducción]

Philip hace un juego muy interesante con la fonética de la palabra *language* —lenguaje— para tornarla *anguish*—angustia—. Angustia irresuelta en la violencia del acto colonizador de la imposición de una lengua, la lengua extranjera con la cual no logra reconciliarse. En sus obras cuestiona el predominio del discurso occidental y se propone re-escribir el pasado centrando su análisis en la memoria e identidad colectiva. Su libro *Zong!* (2008) trata precisamente de una invitación a recorrer el dramático pasado de fines del siglo XVIII. Cuando en noviembre de 1781, el capitán del barco negrero Zong ordenó que 150 africanos esclavizados fueran asesinados, arrojándolos en el océano, para que los propietarios de la nave cobraran el dinero del seguro.[70] En *Zong!* se adentra en la vida de la economía de plantación, el comercio de hombres libres en África vueltos esclavos en América, la espiritualidad africana, y la violencia originaria del capitalismo. La construcción de unas historias en términos tan inconexos implica restituir un pasado con fragmentos aislados, documentos palimpsestos, en el cual la propia persona —el yo— se enfrenta con el pasado y su presente.

> In whose language
> In whose language
> If not in yours
> Am I Am I not Am I. I am yours Am I not. I am yours Am I. I am [...]
> Am I
> Beautiful

[70] La decisión judicial Gregson vs. Gilbert es el único documento público existente en relación con la matanza.

Nuevamente convoca el juego de las negaciones que soslayan la idea del lenguaje como un campo minado para las mujeres (Bidaseca y Sierra, 2012).

La teórica feminista vietnamita, Trinh T. Minh-ha nacida en 1952 en Hanoi, Indochina bajo el dominio francés, criada en el sur de Vietnam durante la guerra homónima y emigrada a los Estados Unidos en 1970, lo expresa bien. La mujer batalla con dos representaciones lingüísticas del yo: un «Yo» con mayúsculas el sujeto maestro, el depósito de la tradición cultural) y un «yo» con minúsculas —el sujeto personal con una raza y un género específico— (Minh-ha, 1989: 6). El proceso de la escritura representa un acto de violencia: para escribir *con claridad* es necesario podar, eliminar, purificar, moldear este yo con minúsculas, adecuarlo a una tradición, localizarlo (1989: 17). La mujer necesita *lograr una distancia* que no es sino una forma de alienarse, de adaptar la voz que ha robado o tomado prestada, pero sobre todo internalizar el lenguaje del sujeto maestro (1989: 27). Minh-Ha propone, por el contrario, un mapa de relaciones enunciativas donde el lenguaje refleje las paradojas, multiplique y subvierta la noción de un yo original que las tradiciones culturales de género buscan fijar (Minha-ha, 1989: 22).

Volviendo a Philip, en su ensayo introductorio al libro *A Genealogy of Resistance and Other Essays* (1977), la escritora afirma:

> «Para muchos como yo, negra y mujer, es imperativo que nuestra escritura comience a recrear nuestras historias y nuestros mitos, así como integrar lo más doloroso de las experiencias. Pérdida de nuestra historia y de nuestra palabra. La re-adquisición del poder para crear el propio imago es vital para este proceso, reafirma para nosotros lo que siempre hemos sabido, incluso en lo más oscuro que todavía están entre nosotros, cuando todo conspiraba para probar lo contrario que pertenecemos sin duda a la raza de los seres humanos» [...] «El poder y la amenaza del artista, poeta o escritor surge de su habilidad para crear *i-mages*, i-mágenes. Philip divide la palabra *image*, en *i-mage* con el

> objeto de distinguir el *i*, que se traduce del inglés como *yo*, que implica una reivindicación de lo propio, de la identidad, de la individualidad, de la diferencia. El desafío radica, entonces, en recrear las imágenes en las que se basa el lenguaje del colonizador**»** (Philip, 1977: 21).

La forma de resistencia colocada en el lenguaje admite que las palabras sean usadas de modo alternativo y así «modificar la forma en que la sociedad se percibe a sí misma y, eventualmente, su conciencia colectiva» (Bernoiz, 2012: 5).

> …When silence is
> Abdication of word tongue and lip
> Ashes of once in what was
> …Silence Song word speech
> Might I…like Philomena…sing
> continue
> over
> into …
> pure utterance
> (Philip, 1993)

Philip inscribe con su singular estética su propia marca i-dentitaria; su periplo sinuoso viene a producir una *parábasis*[71]; a sabotear, como Toni Morrison, desde los márgenes, la escena central y atravesar las fronteras

[71] «*Parábasis* (del griego antiguo, *parabaino enfoque*) fue uno de los varios momentos de la comedia ática antigua. Es una figura que representa *el margen* del teatro griego antiguo en que un personaje o el coro intenta sabotear la escena principal, incluso quitándose las máscaras, para interpelar al público ilustre que se ubica en las primeras filas». Spivak habla de una «parábasis subalterna». En su libro *Crítica de la razón poscolonial* (2010), escribe un capítulo que titula *Cultura* en el que describe el acto de la crítica de este modo: «A lo máximo que puede aspirar una crítica académica responsable es a una cautela, una vigilancia, una persistente toma de distancia, siempre desfasada, con respecto a la implicación plena, un deseo de parábasis permanente. Cualquier pretensión ulterior dentro del cercamiento académico es una trampa» (Spivak, 2010: 352).

del lenguaje. Desde una idea que nace en la intimidad de su propia casa y se traslada al afuera, a la escena de la literatura mundial, la disformidad errática de la nube de letras negras provoca *anguish*/angustia.

Huesos en el desierto. 400 nombres y más

Cubierta por el manto azul texturado con figuras prehispánicas, aparece seductora. La luna creciente negra a sus pies, sostenida por una imagen femenina con los senos desnudos y las alas de una mariposa desplegadas.Son las de la mariposa monarca emblema del estado mexicano de Michoacán.

La artista chicana Alma López, reconocida por sus intervenciones críticas de la cultura heredada de la conquista y la re-significación femenina de los símbolos de la religiosidad católica, como en su obra más polémica *Our Lady* —Nuestra Señora—, que representa la nueva Virgen de Guadalupe.

La mariposa monarca, conocida por su larga migración anual, habita la frontera entre Canadá y los Estados Unidos durante el verano. Cuando comienza el otoño viaja hacia los bosques michoacanos de Oyamel y del Estado de México donde permanecerá hasta la primavera para continuar su viaje de regreso hacia el norte.

El viaje de la mariposa monarca que abarca un trayecto de 5.000 kilómetros supera su etéreo ciclo de vida, de dos a tres semanas. Metáfora de los viajes migratorios en dirección sur- norte, la lábil cartografía corpolítica de Justina y Domitila Juárez López, dos oaxaqueñas que decidieron migrar a los Estados Unidos, la frontera más vigilada del globo, para ver cumplido el sueño americano. Frontera que para las mujeres inmigrantes indocumentadas se vuelve un calvario. Se entregan con su cuerpo en esa larga marcha por el desierto guiada por los coyotes, para comenzar a vivir el dramatismo del exilio y la diáspora, como parte del modo de vida del nomadismo planetario. A poco tiempo, la embajada informa a los familiares que Justina y Domitila alcanzaron la muerte; se deshidrataron al

intentar atravesar el ardiente desierto de Tucson, Arizona. Sus muertes dejaron en orfandad a tres niña/os.[72]

Retratada en la ficción *El oro del desierto* de Cristina Pacheco, su trama descansa sobre la espera del periódico (que llega dos veces por semana), donde se publica una lista con los nombres de quienes serán repatriados a México y de los que murieron. El regreso de Julia, la mujer ausente, es el más esperado. Siendo conscientes que buscando el ansiado bienestar pueden encontrar la muerte, antes de partir hacia los Estados Unidos, las mujeres se colocan incrustaciones de oro en sus dentaduras. El oro será el modo de identificarlas en caso que el desierto, como en la crónica de González Rodríguez (2004), consuma hasta sus huesos.

Memento mori; la confusa fugacidad provocada por el espejismo del desierto será interrumpida por la escultural *Flor de arena* realizada en bronce por la artista chilena Verónica Leiton, emplazada como sitio *Memorial del Campo Algodonero* para las mujeres víctimas de feminicidios, obedeciendo la Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos contra el Estado de México.

Figura 12: Sitio Memorial del Campo Algodonero, México.
Flor de arena, Verónica Leiton (2012)

[72] http://www.tiempoenlinea.com.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=5416%3Amueren-en-el-desierto-dos-oaxaquenas&Itemid=135

Una placa dedica el monumento «A la memoria de las mujeres y niñas víctimas de violencia de género en Ciudad Juárez».

> «La escultura es de una mujer joven, explica Leiton, con la mirada dirigida al cielo, en una actitud contemplativa, plena y de libertad, la figura emerge de una gigantesca flor del desierto, roca con esa forma, y que es característica del desierto al sur de Ciudad Juárez. Uno de los pétalos de esta flor se transforma en un manto que flota en el aire, tiene inscritos *400* nombres de mujer, que representan a todas las desaparecidas».[73]

Museos de la Memoria contra la trata de mujeres en Argentina

Recientemente nuestra investigación ha analizado los trazados simbólicos realizados para resignificar espacios donde se desarrollaron prácticas de violencia sexual contra mujeres. Algunos proyectos de reciente sanción en el país enmarcan este proceso. El primero refiere a la expropiación de un ex prostíbulo situado en la ciudad bonaerense de Mar del Plata. El segundo, a la inauguración del Consejo Municipal de la Mujer en la ciudad entrerriana de Paraná, donde también funcionó una casa de explotación sexual. En lo que sigue voy a referirme a ambos casos.

La casita azul de Mar Del Plata

> Durante veinte años en el barrio La Perla, Mar del Plata, funcionó un prostíbulo en un chalet con persianas y ventanas azules. El lugar estaba a una cuadra de la playa en un barrio residencial de casas bajas. Era conocido como La casita azul. Mañana a las 14 horas la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires se trasladará a Mar del Plata para tratar el proyecto de ley de expropiación del inmueble

[73] http://www.oem.com.mx/elmexicano/notas/n2678129.htm.

> donde funcionaba el prostíbulo. El objetivo es crear allí un establecimiento para la memoria y lucha contra el delito de trata de personas. Sería el primero en su tipo en la provincia de Buenos Aires (Infojus noticias, 3/06/2013).74

A partir del año 2009 hemos recogido denuncias contra la explotación sexual producida en este inmueble. En el año 2012 la causa llegó a juicio oral y el Tribunal Oral Federal N°1 condenó, en un juicio abreviado, a cuatro años de prisión a tres personas por trata de personas agravada, explotación económica de la prostitución y administración de casa de prostitución. A partir de dicho procedimiento doce mujeres migrantes provenientes de Paraguay y República Dominicana fueron rescatadas.

El 25 de Febrero de 2013 la Fundación Alameda realizó una denuncia penal contra la red de tratantes que opera en la ciudad bonaerense de Mar del Plata. En la misma se sostiene que funcionan durante la temporada alta de turismo más de 400 prostíbulos. Si bien los acusados de proxenetismo (explotación sexual ajena) se encuentran detenidos, la Alameda continúa denunciando la reapertura de los mismos luego de las clausuras policiales.

En el marco de la lucha contra la trata, se creó la Mesa interdisciplinaria contra la Trata de personas[75] que fue responsable de la redacción de dos proyectos: la creación de un refugio para víctimas de explotación sexual, y asimismo, la expropiación del edificio llamado La casita azul. La expropiación del mismo tiene la finalidad de crear un museo de la memoria, tanto para los delitos de trata de mujeres como para los perpetrados en la última dictadura militar argentina (Bidaseca, Lois, Lodwick y Virosta, 2014).

---

[74] Véase: http://infojusnoticias.gov.ar/provinciales/mar-del-plata-buscan-convertir-ex-prostibulo-en-un-centro-contra-la-trata-142.html.

[75] La misma está integrada por representantes de la fiscalía federal de Mar del Plata, el ministerio público y fiscal de la provincia de Buenos Aires, el Tribunal Oral Federal, la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Mar Del Plata, la defensoría del pueblo de la provincia de Buenos Aires, la Comisión Provincial por la memoria, el Centro de apoyo a la mujer maltratada, la Universidad Nacional de Mar Del Plata y referentes locales de las temáticas: trata de personas y violencia de género.

Asimismo, en la ciudad Paraná en Entre Ríos otro caso es ilustrativo de este proceso novedoso en nuestro país. En efecto, por decisión de la intendenta de Paraná, Blanca Osuna, el 25 de junio de 2013 un ex prostíbulo se convirtió en el Consejo Municipal de la Mujer. Es parte de una política que empezó en febrero de este año con controles comerciales a esos clubs y se reforzó con la sanción de una ordenanza que prohibió en mayo los locales que obtengan un lucro, ganancia o comisión por la explotación sexual o el ejercicio de la prostitución de terceros (Blanca Osuna, intendenta de Paraná, 2013).

En el acto inaugural la intendenta expresó que a la clausura de dichos espacios «nos ha impulsado la más humana ética» (2013). Del mismo formaron parte Tati Almeida, representante de Madres de Plaza de Mayo Línea fundadora; el vicegobernador de Entre Ríos José Cáseres y la intendenta de la ciudad. Se montó un atril para la oratoria de los discursos y se colocaron, en la fachada del edificio, gigantografías con imágenes de mujeres emblemáticas de la Argentina tales como: Cristina Fernández de Kirchner, Eva Duarte, Estela de Carlotto, Hebe De Bonafini, Martha Pelloni76 y Susana Trimarco.[77]

Ello nos convoca a pensar las relaciones posibles de establecer entre diferentes espacios nacionales y regionales en pos de una política de la memoria para los feminicidios.

Como pudimos observar, en Ciudad Juárez el fallo de la CIDH obligó al estado mexicano, entre otras cosas, a construir un monumento en memoria de las mujeres asesinadas. *Flor de arena* fue emplazado en agosto de 2012 como sitio memorial. Asimismo, como mencionamos al iniciar el

[76] Martha Amelia Pelloni es profesora, rectora y religiosa argentina de la Congregación de Carmelitas Misioneras Teresianas que tuvo un lugar de compromiso con la muerte de María Soledad Morales en 1991 en la provincia de Catamarca.

[77] Susana Trimarco es la madre de María de los Ángeles (Marita) Verón, una joven tucumana secuestrada el 3 de abril de 2002 y desaparecida hasta hoy. En la búsqueda de su hija, Trimarco ha descubierto las redes de traficantes en Argentina, que operan en las provincias del norte. Logró recuperar la libertad de cientos de mujeres obligadas a prostituirse. En 2007 fundó la Fundación María de los Ángeles.

libro, en la Quebrada de San Lorenzo, el padre de Cassandre Bouvier, se encargó de solicitar a la Presidenta de mi país erigir un monumento en el sitio donde hallaron la muerte. «En los sueños, me imagino que sería la ilustración de una amistad franco-argentino contra el delito de feminicidio», expresaba en una entrevista.

Ya se cumplieron quince años del crimen de María Soledad Morales en la provincia argentina de Catamarca. Una joven de 17 años, cuya resonancia fue de tal magnitud que logró derrocar a un poder feudal, conmocionando a toda la sociedad con sus Marchas de silencio. Un crimen para el cual no teníamos un nombre, hoy podemos nombrarlo como feminicidio. No obstante, los treinta y dos acusados de encubrimiento no llegaron a juicio. El Colegio del Carmen donde estudiaba María Soledad colocó una placa de bronce para recordarla, aunque para las jóvenes esa placa pasa casi desapercibida. El zanjón donde se encontró su cuerpo mutilado y desfigurado tiene un monolito realizado por una artista donde se detienen los turistas curiosos, y algunos pobladores, especialmente las jóvenes que llevan cartas en las que le piden distintos milagros.

Desde la Universidad de Ciudad Juárez Clara Rojas Blanco (2005) nos habla de una *retórica del menosprecio*, aludiendo a la desconsideración, omisión o invisibilización de estos temas que se explican por el arraigo de la cultura local machista y despreciativa de las mujeres que caló hondo en la sociedad mexicana. Esa retórica es aplicable a cualquier otra de nuestras sociedades.

Las ciencias sociales se encuentran en el desafío de tener que narrar los sucesos de modo de evitar caer una crónica espeluznante. Nos apabulla el riesgo de la espectacularización de Juárez, y el compromiso de quienes habitamos los espacios de la Torre de marfil. La distancia nos inmuniza, mientras las mujeres continúan viviendo allí, siendo a menudo victimizadas por los propios movimientos. En otras palabras, lo que está siempre presente es la crítica a la academia como una máquina destinada a construir víctimas universales, y asimismo, la *retórica salvacionista* del feminismo conservador que ha construido una imagen homogénea de las mujeres del tercer mundo.

Como sostiene Rita Segato, el mayor peligro es que la violencia se instale como una lengua franca, es decir, como un lenguaje entre los seres humanos en los cuerpos femeninos, cuan textos, en los que se pueden escribir y leer mensajes crípticos. Se trata de una violencia cuya inintegibilidad se halla narrada en nuestra historia de colonización, en los modos de crueldad, mutilación, rapiña, que se exhibe como mórbido espectáculo.

Desde el Sur, la poesía femenina mapuche reinscribe otros territorios en la memoria de las violencias. Como escribiera Liliana Ancalao:

> «El mapuzungun se volvió un idioma para expresar el dolor, el idioma del desgarro cuando el reparto de hombres, mujeres y niños como esclavos**»** (Ancalao, 2009: 1).

Esa violencia original del lenguaje amputado dialoga con la narrativa de Philip Nourbese en *Zong*, con la literatura de *Huesos en el desierto*, y en el tiempo concebido como *granthi*[78](Chakrabarty, 1998) co-existe con las intervenciones artísticas de *Ni Una Menos.*

El movimiento feminista del Sur necesita construir hoy sororidad que resista a la espiral del silencio y al laberinto temporal.

«La poesía y el pensamiento sólo se unen cuando cada uno preserva su ser distinto», subraya Paul Celan, el escritor rumano (citado por Speranza, 2012: 160).

Lo saben las escritoras que, batallando entre el Yo mayúsculo y el yo minúsculo (Trinh-Minha, 1989), anuncian que la literatura no emancipará a sus lectoras y lectores, ni las metáforas derrocarán poderes anquilosados, sino *tan solo* podrá provocar una alteración en el curso ordinario de nuestras vidas. Lo cual no es poco.

Habitada por la angustia del discurso maestro del amo y la metáfora

[78] Tal como es concebido por Dipesh Chakrabatry, el tiempo histórico se desdobla; cohabitados por diferentes tiempos históricos, modernos y no modernos, metaforizados por el término bengalí como *granthi* o nudos de distintas formaciones como los nudillos de nuestros dedos o las uniones de un palo de bambú" (Chakrabarty, 1998: 110).

presente del desierto, la poeta mapuche escribe: «Tengo todavía arena en las coyunturas y no hay palabras» (Ancalao, 2010: 34).

Como Philip explica, su búsqueda es por modos de *no-contar* la historia de Zong, en espejo con la declamación de Toni Morrison en *Beloved*: «Ésta no es una historia para transmitir». Así logra resolver el conflicto de un paisaje apocalíptico de la violencia originaria, pero más importante aún, la visualidad hipnótica que produce su lectura marcará indeleblemente nuestras memorias. La palabra se transmuta en una imagen que sigue los contornos de una silueta particular que sufre una metamorfosis. De algún modo invita a sus lectores a imaginar otras siluetas inconexas —en estadística las llaman *nubes de punto* que pueden convertirse en materialidad tridimensional—para perdurar a través del relato. Tensa los límites de la escritura y hasta de su propio arte, para permitirnos comprobar por sí mismos la necesidad de la memoria y de los sitios memoriales que se erigen en cada sitio donde una mujer ha sido matada.

Imprescriptibilidad, políticas de la memoria y lucha contra la impunidad se vuelven contra-narrativas que cartografiamos en nuestros territorios, ensayando senderos a tientas en las adyacencias de las metamorfosis que va sufriendo esa cartografía intuitiva, cuando intentamos fortalecer los rincones lábiles del mapa de la praxis feminista. Ciertamente, como asola en *Beloved*, cuando caminamos sobre sus huellas, nos damos cuenta que esas vidas no desaparecen del todo. Y que necesitamos modelar corpolíticas que nos ayuden a reclamarlas y a no olvidar. Hasta cuando llegue el día que no haya *ni una mujer muerta más por feminicidio. Ni Una Menos.*

BIBLIOGRAFÍA

Abramovich, V. [2005]. «Responsabilidad estatal por violencia de género: comentarios sobre el caso Campo Algodonero en la Corte Interamericana de Derechos Humanos», en *Anuario de Derechos Humanos del Centro de derechos Humanos:* Universidad de Chile, 2005.

Ancalao, L. [2009]. *Mujeres a la intemperie. Puzomo Wekuntu Mew*, Buenos Aires: El Suri Porfiado, 2009.

Anzaldúa, G. [1987]. *Borderlands/ La Frontera,* San Francisco: Aunt Lute Book, 1999.

Arendt, H. [1995]. «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*, Paidós: Buenos Aires, 1995.

Associação Frida Kahlo e articulação política de juventudes negras. Cartilla *Somos todas rainhas*, S. Paulo, 2011. Disponible en: http://www.afrika.org.br/about.html

Balibar, E. [2005]. *Violencias, identidades y civilidad*, Barcelona: Gedisa, 2005.

Balibar, E. y Wallerstein, I. [1988]. *Raza, nación y clase,* Madrid: Iepala, 1998.

Bancada de la unidad revolucionaria nacional guatemalteca [2005]. *Feminicidio en Guatemala: crímenes contra la humanidad,* Guatemala: Congreso de la República de Guatemala, 2005.

Barthes, R. [1982]. *El placer del texto y lección inaugural de la Cátedra de Semiología Literaria del Collège de France*, México: Siglo XXI, 1992.

Barrancos, D. [2012]. «Prólogo», en Bidaseca, K. y Sierra, M. *Postales femeninas desde el fin del mundo. El Sur y las políticas de la memoria*, Buenos Aires: Godot, 2012.

Beroiz, L. [2012]. «Las heterotopías retóricas de Marlene Nourbese Philip y Giannina Braschi: Intersecciones de lo posmoderno y lo poscolonial en *She Tries Her Tongue, Her Silence Softly Breaks* y *El imperio de los Sueños.*»Presentada al I Congreso de Estudios Poscoloniales y II Jornadas de Feminismo Poscolonial, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 5 al 7 de diciembre, 2012.

Bhabha, H. [2002]. *El lugar de la cultura,* Buenos Aires: Ed. Manantial, 1994.

Bhabha, H. [2010]. «DisemiNación», en *Nación y narración*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

Bhavnani K. y Coulson M. [2004]. «Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo», en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras.* Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

Brah, A. [2004]. «Diferencia, diversidad y diferenciación», en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

Bidaseca, K. [2010]. *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, Buenos Aires: Ediciones SB, 2010.

Bidaseca, K. [2011]. «Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial», en *Andamios. Revista de Investigación Social Nº 17*, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales -Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Disponible en: http://www.uacm.edu.mx/Default.aspx?alias=www.uacm.edu.mx/andamios. 2011.

Bidaseca, K. y Vazquez, V. (comps.) [2011]. *Feminismos y (pos)colonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires: Godot, 2011.

Bidaseca, K. y Sierra, M. [2012]. *Postales femeninas desde el fin del mundo. El Sur y las políticas de la memoria*, Buenos Aires: Godot, 2012.

Bidaseca, K. [2013]. «Feminicidio y políticas de la memoria. Exhalaciones sobre la abyección de la violencia sobre las mujeres», en Grimson, A. y Bidaseca, K. (Coords.) *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Buenos Aires: Ed. CLACSO, 2013.

Bidaseca, Karina [2014]. «Sitios liminales entre cordilleras invisibles. Cartografías poscoloniales del Tercer Feminismo», en SIERRA, Marta (comp.) *Geografías imaginarias. Espacios de resistencia y crisis en América latina*, Chile: Ed. Cuarto Propio.

Bidaseca, K., Lois, I., Nuñez Lodwick, L. Virosta, L. [2014]. "Políticas de la memoria para el feminicidio en América Latina. La materialidad de las performances y los sitios de memoria", en Catelli, L. y Lucero, M. E. (Eds.) *Materialidades (pos)coloniales y de la (de)colonialidad latinoamericana*. (ed). Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 2014. http://cietp.blogspot.com.ar/

Bidaseca, K., De Oto, A., Obarrio, J. y Sierra, M. (comps.) [2014]. *Legados, genealogías y memorias poscoloniales. Escritos fronterizos desde el Sur*, Buenos Aires: Godot, 2014.

Bidaseca, K. [2014]. «Tercer feminismo: nomadismo identitario, mestizaje y travestismo colonial para una genealogía de los feminismos descoloniales», en Susana Borneo Funck, Luzinete Simoes Minella Gláucia de Oliverira

Assis (orgs.) *Linguanges e narrativas. Desafios feministas*, Santa Catarina, Brasil: Ed.Tubarao, 2014.

Bidaseca, K. y Sierra, M. [2014]. «Políticas de lo mínimo: memoria, genealogías coloniales y Tercer Feminismo en los mapas del Sur», en *Dossiê cartografías descoloniales de los feminismos del sur, Revista Estudos Feministas*, UFSC, Vol 22, Nº2 agosto, Brasil, 2014. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000200011&lng=es&nrm=iso

Bidaseca, K. [2015] (coord.). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, Buenos Aires: CLACSO. En prensa.

Bidaseca, K. (co.comp.) *#Ni Una Menos*, Buenos Aires: Ed. Caserola Milena, 2015. En prensa.

Blancas, P. y Ruvalcaba, H. [2006]. «Los cuerpos de la violencia fronteriza», en Revista *Nómadas,* Universidad Central, Nº 24, Bogotá, 2006.

Braidotti, R. [1994]. «Introduction. By Way of Nomadism», en *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory.* New York: Columbia UP. 1-39, 1994.

Buigues, I. [2010]. «Desde el empoderamiento Imágenes extremas contra el capitalismo patriarcal globalizador: combatividad y resistencia frente al feminicidio mexicano y la desterritorialización chicana», en *Arte y políticas de identidad*, Murcia. Vol. 3, diciembre España, 2010. Disponible en http://revistas.um/esp/ap.

Cabezón Cámara, G. [2015].«Basura», en *Revista Anfibia*, UNSAM, 2015. Disponible en: http://www.revistaanfibia.com/ensayo/basura/#sthash.GkB5WGWJ.dpuf

Capellà Roig, M. [2014]. *Las decisiones del comité para la eliminación de la discriminación de la mujer en el marco general de la protección internacional de los derechos humanos*, Ediciones UIB, 2014. http://www.todostuslibros.com/libros/las-decisiones-del-comite-para-la-eliminacion-de-la-discriminacion-de-la-mujer-en-el-marco-general-de-la-proteccion-internacional-de-los-derechos-humanos_978-84-8384-296-6

Campuzano, G. (ed.) [2008]. *Museo Travesti del Perú*, Lima, 2008.

Carneiro, S. [2002]. "Ennegrecer el feminismo". Conferencia presentada en Durban, 2002. Disponible en http://www.penelopes.org/Espagnol/xarticle.php3?id_article=24

Chapman, A. [2002]. *Fin de un mundo. Los selk´nam de Tierra del Fuego.* Santiago de Chile: Taller Experimental Cuerpos Pintados, 2002.

Castillo, E. [2008]. *Feminicidio en Colombia. Estudio de caso en cinco ciudades del país*, Bogotá: Profamilia, 2008.

Castillo, D. y Terry, I.M.M [2011]. *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales,* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011.

Cedaw, http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/sconvention.htm. 30/5/2015.

Chejter, Silvia. [1990]. *La Voz tutelada: violación y voyeurismo*. Montevideo: Nordan Comunidad, 1990.

Christian, B. [2007]. *New Black Feminism criticism, 1985-2000,* G. Bowles, M. G. Gabi y A. Keizer (ed.): University of Illinois Press, 2007.

Colectiva del Río Combahee. «Una declaración feminista negra», en Cherríe Moraga, Ch. y Castillo A. (eds.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco: Ism press, 1988.

Comaroff, J. y Comaroff, J. [2011]. *Violencia en la poscolonia,* Madrid: Katz, 2011.

Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (Convención de Belém do Pará –CBDP–), 1994.

Cusicanqui, S. R. [1984]. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*. La Paz: Hisbol, 1984.

Davis, A. [1983]. *Women, Race & Class,* Nueva York: Vintage Books Edition, 1981.

Deleuze, G. y Guattari, F. [2005]. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Traducción e introducción de Brian Massumi. Minneapolis, Londres: Minnesota University Press.

Del Rio, P. y Perrault, J. (curadores) [1987]. *Ana Mendieta. A retrospective*, New York: The New Museum of Contemporary Art, 1987.

Eskalera Karakola [2004]. «Prólogo». En: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras.* Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

Esparza, M. [2014].«Estudios postcoloniales, genocidio y violencia de estado en la Guerra Fría: el caso de Santo Tomás Chichicastenango, El Quiché, Guatemala». Ponencia presentada en el II Congreso de Estudios Poscoloniales y III Jornadas de Feminismo Poscolonial, Buenos Aires, 2014.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Fallo del Campo Algodonero.* Santiago de Chile: CIDH. 16/11/2009

Fanon, F. [1958]. «Las Antillas, ¿nacimiento de una nación?». *El Moudjahid*, Nº 16, 15/1/1958.

Fanon, F. [1961]. *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Fanon, F. [1992]. *¡Escucha, blanco!*, Barcelona: Ed. Nova Terra.

Feierstein, D. [2011]. *El genocidio como práctica socual. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires: FCE, 2011.

Fregoso, R. (coord.) [2011]. *Feminicidio en América Latina*, México: UNAM, 2011.

Garita Vílchez, Ana Isabel. [2009]. *La regulación del delito de femicidio/feminicidio en América Latina y el Caribe*. ONU-ONUD-ACEID. Panamá. Disponible en: http://www.un.org/es/women/endviolence/pdf/reg_del_femicicidio.pdf

Gargallo, F. [2013]. *Feminismos desde Abya Ayala*, México: América Libre Chichimora, 2013.

Gigena, A. [2012]. «Procesos de subjetivación y luchas biopolíticas por territoriales en Argentina: el caso de Tinkunaku, MOCASE y La Loma». Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires.

Giunta, Andrea [2011]. *Escribir los márgenes*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Goldstein, J. S. [2001]. *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

González, L. y Hasenbalg, C. [1982]. *Lugar de negro*. Río de Janeiro: Marco Zeero, 1982.

González Rodríguez, S. [2002]. Huesos en el desierto, Buenos Aires: Anagrama 2002.

Gordon, L. R. [2009]. "A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon", en Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal, 2009.

Grüner, E. [2010]. *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires: EDHASA, 2010.

Harvey, D. [2003]. *The New Imperialism*. Oxford University Press.

Hill Collins, P. [1990]. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Londres: Routledge, 2000.

Hooks, B. [1992]. «Selling Hot Pussy: Representations of black female sexuality in the cultural marketplace, en *Black Looks: Race and Representation*, South End Press, 1992.

Hooks, B. [2010]. "Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista", en:

Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Traficantes de sueños: Madrid, 2010.

James, C.R.L. [1938]. *Los jacobinos negro*s, Madrid: Fondo de Cultura Económica, La Habana: 2003.

Jimeno, M. [2008]. «Crimen pasional, o feminicidio? Comentario al texto de Elizabeth Castillo, Feminicidio en Colombia. Estudio de caso en cinco ciudades del país», Bogotá: PROFAMILIA, 2008.

Kirkwood, J. [1986]. *Los nudos de la sabiduría feminista*. Santiago: Cuarto propio, 1986.

Lagarde, M. [2006]. «Feminicidio». Conferencia pronunciada en la Universidad de Oviedo, 2006.

Laranjeira, M. D. [2095]. «Ana Mendieta y las Esculturas Rupestres (1981). Una lectura semiológica», en *Interartive*. http://interartive.org/2008/12/ana-mendieta/

Lefebvre, H. [2005]. *The production of space*. Malden, MA: Blackwell, 2005.

Lévi-Strauss, C. [2014]. *Todos somos caníbales*. Buenos Aires: Ed. Libros del Zorzal, 2014. 2011.

Lorde, A. [1978]. *The Black Unicorn: Poems*, W. W. Norton & Company, Inc. 1978.

Lorde, A. [1988]. "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo", en Moraga, Ch. y Castillo, A. (eds.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos,* San Francisco: Ism press, 1988.

Lozano Lerma, B. [2015]. «Neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del pacífico colombiano», en Bidaseca, Karina (comp.) *Feminismos y (Pos)colonialidad II. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina,* Buenos Aires: Ed. Godot. En prensa.

Lugones, M. [2008]. «Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial», en *Género y descolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2008.

Maldonado, A. [2008]. «Feminicidio en Guatemala», en Red Chilena Contra la Violencia *Tipificación del femicidio en Chile*. Un debate abierto, Santiago de Chile, 2008.

Mbembe, A. [2001]. «As formas africanas de auto-Inscriçao, en *Estudos Afro-Asiáticos*, Río de janeiro, Nº 1, Jan/June. Vol. 2, 2001.

Mbembe, A. [2005]. «Del racismo como práctica de la imaginación. En *¿Adónde van los valores?: Coloquios de siglo XXI,* 2005.

Mbembe, A. [2008]. «Al borde del mundo. Fronteras, territorialidades y soberanía en África», en Mezzadra,

S. *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid: Traficantes de sueños, 2008.

Mbembe, A. [2006]. *Necropolítica*, Madrid: Melusina, 2011.

Millán, M. [2011]. «Mujer mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal», en Bidaseca, K. y Vázquez, V. (comps.) *Feminismos y (pos)colonilidad. Descolonizando el feminismo en y desde América latina,* Buenos Aires: Godot, 2011.

Minh-Ha, T. T. M. [1989]. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la República Argentina. Departamento de Biblioteca y Centro de documentación. http://www.biblioteca.jus.gov.ar/legislacion-argentina.htm

Mohanty T. C. [2008]. «De vuelta a «Bajo los ojos de Occidente: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas», en L. Suárez y R.A.Hernández (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra, 2008, pp. 117-163.

Moraga, C. y Castillo, A. (ed.) [1988]. *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unido,* San Francisco: ISM Press, 1988.

Morrison, T. [1970]. *Ojos azules.* Barcelona: Debolsillo, 2001.

Morrison, T. [1987]. *Beloved*. USA: Penguin Books, 1988.

Muñoz, F. [2014].«Discursos sobre el feminicidio en la prensa escrita: El Comercio (2012) y Trome (2013). Entre la visibilización e invisibilización del fenómeno». Ponencia presentada en el II Congreso de Estudios Poscoloniales y III Jornadas de Feminismo Poscolonial. Buenos Aires, 2014.

Nourbese Philip, M. [1977]. *A Genealogy of Resistance and Other Essays*, Strattford Ont: Mercury P., 1977.

Nourbese Philip, M. [1993]. *She Tries Her Tongue, Her Silence Softly Breaks*, North America: Ragweed Press, 1993.

Nourbese Philip, M. [2008]. *Zong!,* Wesleyan University Press.

Ortega Sanchez, I. [2013].*Esculpir el género. Nuevas fronteras de la mutilación genital femenina*, Palma: Universitat de les Illes Balears, 2013.

Ortner, S. [2006]. «¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?». *Antropólogos Iberoamericanos en Red*. Volúmen1, Número1, enero-febrero. 2006. Disponible en: htpp://www.aibr.org/antropología/01y01/artículos/010101.ph.p.

Oyewùmi, O. [1997]. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Parker, Pat [1988]. «La revolución: No es limpia, ni bonita, ni veloz», en Cherríe Moraga, Ch. y Castillo A. (eds.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco: Ism press, 1988.

Pateman, C. [1995]. *El Contrato Sexual*, Madrid: Anthropos.

Perlongher, N. [2008]. «Los devenires minoritarios». *Prosa Plebeya*. Buenos Aires: Colihue, pp. 65-76

Pnud [2005]. *Informe sobre Desarrollo Humano en Colombia*, Bogotá.

Pratt, M. L. [1992]. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires: FCE, 2011.

Quijano, A. [2000]. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.

Raschettivignolo, S. [2010]. *Indios y Tierras Fiscales. Provincia de Río Negro 1988-2007, una aproximación a la racionalidad gubernamental.* Tesis de Maestría en Relaciones del Trabajo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2010.

Reckitt, H. [2005] (ed.). *Arte y feminismo*, New York: Phaidon Press Lim.

Red chilena contra la violencia [2008]. *Tipificación del femicidio en Chile. Un debate abierto*, Santiago de Chile: Red Chilena Contra la Violencia, 2008.

Red de mujeres afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora mujeres afrodescendientes: *La mirada trabada en las intersecciones de organización por raza y género.* Ana Irma Rivera Lassén, *Coordinadora General de la Red* de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, *Dorotea Wilson, dirigiéndose a las miembras de la asamblea general.* Documento Conceptual Retos y Oportunidades del Empoderamiento Económico de las Mujeres Afrodescendientes, CEPAL, Brasilia del 13 al 16 de julio 2010.

Rivera, S. [1984]. *Oprimidos pero no vencidos, Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa. 1900-1980,* La Paz: Publicaciones: La Mirada Salvaje, 1984.

Rodríguez Nuñez, M. [2011]. «Feminismos al borde, Ciudad Juárez y la "pesadilla" del feminismo hegemónico», en Bidaseca, K. y Vazquez, V. (comps.) *Feminismos y (Pos) colonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina,* Buenos Aires: Godot, 2011.

Rodríguez Nuñez, M. [2015]. «La lucha en contra de la violencia feminicida, del Río Bravo hasta la Patagonia». En Bidaseca, K. et al *#Ni Una Menos. ¡Vivas nos queremos!*, Buenos Aires: Ed. Caserola Milena, 2015. En prensa.

Rodríguez Velázquez, K. [2011]. «Entre la negación y la explotación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras», en Bidaseca, K. y Vazquez, V. (comps.) *Feminismos y (Pos) colonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires: Ed. Godot, 2011.

Rojas Blanco, C. [2005]. «Voces que silencian y silencios que enuncian», en *Nóesis, Género, feminismo(s) y violencia desde la frontera norte*, Nº 18. Vol. 15, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México, 2005.

Ruggero, S. y Bidaseca, K. [2011]. «Quilmes, o el ominoso retorno a la representación hacia Occidente», en Bidaseca, K. (coord.) *Signos de la identidad indígena en el desdoblamiento del tiempo,* Buenos Aires: SB, 2011.

Russell, D. y Harmes, R. [2006]. *Feminicidio: una perspectiva global.* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Comisión Especial para Conocer y dar Seguimiento a las investigaciones relacionadas con los feminicidios en la República Mexicana y a la procuración de Justicia Vinculada. México, 2006.

Said, E. [1996]. «Exilio intelectual: expatriados y marginales, en *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós, 1996.

Said, E. [2001]. *La pluma y la espada*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2001.

Said, E.[2005]. *Reflexiones sobre el exilio*. Barcelona: Debate, 2005.

Segato, R. L. [2003]. *Las Estructuras Elementales de la Violencia.Ensayos sobre genero entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos.* Buenos Aires: Prometeo, 2003.

Segato, R. L [2006]. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*, México D.F: Ed. De la Universidad del Claustro Sor Juana, Colección Voces, 2006.

Segato, R. L. [2011]. «Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación». Mesa Feminismos Poscoloniales y descoloniales: otras epistemologias. II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, 4-6 mayo, Ciudad de Guatemala.

Segato, R. L. [2011]. «Colonialidad y género. En busca de un nuevo vocabulario descolonial», en Idaseca, K. y Vazquez, V. (comps.) *Feminismos y (Pos)colonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina,* Buenos Aires: Godot, 2011.

Segato, R. L. [2014]. «La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad», en *Revista Estudos Feministas*, Vol 22, Nº2 agosto, UFSC, Brasil. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000200011&lng=es&nrm=iso

Segato, Rita.: «Mujer y cuerpo bajo control«. Entrevista realizada por Karina Bidaseca. Revista Ñ, febrero 2014. http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Rita-Segato-Mujer-cuerpo-control_0_1081091894.html

Sierra, M. [2012]. «Los devenires urbanos de Carmen Berenguer: reflexiones en torno a la visualidad y el espacio», en Chile Urbano: Literatura, arte, cine. Santiago Chile: Universidad Católica.

Speranza, G. [2013]. *Atlas portátil de América Latina. Arte y ficciones errantes*, Buenos Aires: Anagrama.

Spíndola, J. C. [2012].*Poesía mapuche: memorias y fronteras culturales. Liliana Ancalao y Adriana Paredes Pinda, dos poetas mapuche contemporáneas.* Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de la Patagonia. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Sede Trelew, 2012.

Spivak, G. Ch. [1985]. «¿Puede el subalterno hablar?», en *Orbis Tertius*, 6 (6), 1985.

Spivak, G. Ch. [1993]. *Outside in the teaching machine*. Nueva York: Routledge, 1993.

Spivak, G. Ch. [1999]. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid: Akal, 2010.

Traverso, E. [2003]. *La violencia nazi. Una genealogía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

UNRISD [2006]. *Igualdad de género. La lucha por la justicia en un mundo desigual*. Ginebra: UNRISID, 2006.

Vásquez Toledo, P. [2009]. «Leyes sobre femicidio y violencia contra las mujeres. Análisis comp..arado y problemáticas pendientes», en Red Chilena Contra la Violencia*Tipificación del femicidio en Chile. Un debate abierto*, Santiago de Chile: Red Chilena Contra la Violencia, 2009.

Viana, E. [2011]. «Relaçoes raciasi, gênero e movimentos sociais: O pensamiento de Lélia González (1970-1990)». Tesis de Maestría, UFRJ, Brasil, 2011.

Walvin, J. [2003]. "Introducción". En C.R.L. JAMES *Los jacobinos negros,* Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Žižek, S. [2003]. *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad,* Buenos Aires: Paidós, 2003.

El contenido de este libro es propio del tiempo en que vivimos. Se encuentra inscrito en la genealogía de las luchas de las mujeres y feministas frente a los feminicidios, ejemplificadas aquí por el acontecimiento conocido como Ni Una Menos.

En ese mapa de los feminismos del Sur, las teorías feministas des- y poscoloniales ocupan un lugar destacado, cuestionando las representaciones victimizantes y homogeneizadoras de las mujeres del Tercer Mundo –hoy llamado Sur Global–, bases de «una retórica salvacionista» que resulta en un proyecto de corte colonizador.

Asimismo, reflexiona acerca de la ética de la responsabilidad feminista ante el problema de la narración de la trama y la memoria. Frente a lo «inenarrable», ¿cómo llegar a escribir una narrativa feminista que sea eficaz simbólicamente de escribir esas pérdidas, que sea capaz de interpelar al mundo?

ISBN: 978-84-8384-319-2

UIB Universitat de les Illes Balears
Edicions UIB
Cátedra de Estudios de Violencia de Género CdEVG
ibd Institut Balear de la Dona
Govern de les Illes Balears
Conselleria de Serveis Socials i Cooperació